الميزان

في تفسير القرآن

ج/٧

الجزء السابع

من كتاب

الميزان في تفسير القرآن

لمؤلفه

الأستاذ العلامة

السيد محمد حسين الطباطبائي

شبكة كتب الشيعة

ملتزم الطبع والنشر

الشيخ محمد الأخوندي

مؤسس

دار الكتب الإسلامية

طهران ـ سوق السلطاني

في سنة ١٣٧٩ هـ

مطبعة الحيدري بطهران

shiabooks.net

mktba.net ‹ رابط بديل

﴿سورة الانعام - مكية و هي مائة وخمس وستون آية ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰاتِ وَ النُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (١) هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَ أَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ (٢) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمٰوٰاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مٰا تَكْسِبُونَ (٣) .

﴿ بيان ﴾

غرض السورة هو توحيده تعالى بمعناه الأعمّ أعني أنّ للإنسان ربّاً هو ربّ العالمين جميعاً منه يبدأ كلّ شيء وإليه ينتهي ويعود كلّ شيء ، أرسل رسلاً مبشّرين و منذرين يهدي بهم عباده المربوبين إلى دينه الحقّ ، و لذلك نزلت معظم آياتها في صورة الحجاج على المشركين في التوحيد والمعاد والنبوّة ، واشتملت على إجمال الوظائف الشرعيّة والمحرّمات الدينيّة .

وسياقها - على مايعطيه التدبّر - سياق واحد متّصل لادليل فيه على فصل يؤدّي إلى نزولها نجوماً .

وهذا يدلّ على نزولها بجملة واحدة ، وأنّها مكّيّة فإنّ ذلك ظاهر سياقها الّذي وجّه الكلام في جلّها أو كلّها إلى المشركين .

وقد اتّفق المفسّرون والرواة على كونها مكّيّة إلّا في ستّ آيات روي عن بعضهم أنّها مدنيّة . وهي قوله تعالى : «وما قدروا الله حقّ قدره » (آية ٩١) إلى تمام ثلاث آيات وقوله تعالى : «قل تعالوا أتل ماحرّم ربّكم عليكم» (آية ١٥١) إلى تمام ثلاث آيات .

وقيل : إنّها كلّها مكّيّة إلّا آيتان منها نزلتا بالمدينة ، وهما قوله تعالى « قل تعالوا أتل » والّتي بعدها .

وقيل : نزلت سورة الأنعام كلّها بمكّة إلّا آيتين نزلتا بالمدينة في رجل من اليهود، وهو الّذي قال : « ما أنزل الله على بشر من شيء » الآية .

وقيل : إنّها كلّها مكّيّة إلّا آية واحدة نزلت بالمدينة ، وهو قوله تعالى : « ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكة » الآية .

وهذه الأقوال لادليل على شيء منها من جهة سياق اللفظ على ماتقدّم من وحدة السياق واتّصال آيات السورة ، وسنبيّنها بما نستطيعه ، وقد ورد عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام و كذا عن اُبيّ وعكرمة وقتادة : أنّها نزلت بجملة واحدة بمكّة .

قوله تعالى : «الحمد لله الّذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور » افتتح بالثناء على الله وهو كالمقدّمة لما يراد بيانه من معنى التوحيد ، و ذلك بتضمين الثناء ماهو محصّل غرض السورة ليتوسّل بذلك إلى الاحتجاج عليه تفصيلاً ، وتضمينه العجب منهم ولومهم على أن عدلوا به غيره والامتراء في وحدته ليكون كالتمهيد على ماسيورد من جمل الوعظ والإنذار والتخويف .

وقد أشار في هذا الثناء الموضوع في الآيات الثلاث إلى جمل ما تعتمد عليه الدعوة الدينيّة من المعارف الحقيقيّة الّتي هي بمنزلة المادّة للشريعة ، و تنحلّ إلى نظامات ثلاث :

نظام الكون العامّ وهو الّذي تشير إليه الآية الاُولى . و نظام الإنسان بحسب وجوده ، وهو الّذي تشتمل عليه الآية الثانية . ونظام العمل الإنسانيّ وهو الّذي تومىء إليه الآية الثالثة .

فالمتحصّل من مجموع الآيات الثلاث هو الثناء عليه تعالى بما خلق العالم الكبير

الّذي يعيش فيه الإنسان ، و بما خلق عالماً صغيراً هو وجود الإنسان المحدود من حيث ابتدائه بالطين ومن حيث انتهائه بالأجل المقضيّ ، و بما علم سرّ الإنسان وجهره وما يكسبه .

وما في الآية الثالثة : « وهوالله في السماوات وفي الأرض » بمنزلة الإيضاح لمضمون الآيتين السابقتين ، والتمهيد لبيان علمه بسرّ الإنسان وجهره ومايكسبه نفسه .

فقوله : « خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور » إشارة إلى نظام الكون العامّ الّذي عليه تدبّر الأشياء على كثرتها وتفرّقها فما عالمنا في نظامه الجاري المحكم إلّا عالم الأرض الّذي يحيط به عالم السماوات على سعتها ثمّ يتصرّف فيها بالنور والظلمات اللّذين عليهما يدور رحى العالم المشهود في تحوّله وتكامله ؛ فلايزال يتولّد شيء من شيء ، وينقلّب شيء إلى شيء ، ويظهر واحد ويخفى آخر ، ويتكوّن جديد ويفسد قديم ، وينتظم من تلاقي هذه الحركات المتنوّعة على شتاتها الحركة العالميّة الكبرى الّتي تحمل أثقال الأشياء ، وتسير بها إلى مستقرّها .

والجعل في قوله : « وجعل الظلمات » الخ ، بمعنى الخلق غير أنّ الخلق لمّا كان مأخوذاً في الأصل من خلق الثوب كان التركيب من أجزاء شتّى مأخوذاً في معناه بخلاف الجعل ، ولعلّ هذا هو السبب في تخصيص الخلق بالسماوات والأرض لما فيها من التركيب بخلاف الظلمة والنور ، ولذا خصّا باستعمال الجعل . والله أعلم .

وقد أتى بالظلمات بصيغة الجمع دون النور ، ولعلّه لكون الظلمة متحقّقة بالقياس إلى النور فإنّها عدم النور فيما من شأنه أن يتنوّر فتتكثّر بحسب مراتب قربه من النور وبعده بخلاف النور فإنّه أمر وجوديّ لايتحقّق بمقايسته إلى الظلمة الّتي هي عدميّة ، وتكثيره تصوّراً بحسب قياسه التصوّريّ إلى الظلمة لايوجب تعدّده وتكثّره حقيقة .

قوله تعالى : « ثمّ الّذين كفروا بربّهم يعدلون » مسوق للتعجّب المشوب بلوم أي إنّ الله سبحانه بخلقه السماوات و الأرض وجعله الظلمات و النور متوحّد بالاُلوهيّة متفرّد بالربوبيّة لايماثله شيء ولا يشاركه ، ومن العجب أنّ الّذين كفروا مع اعترافهم بأنّ الخلق و التدبير لله بحقيقة معنى الملك دون الأصنام الّتي اتّخذوها آلهة يعدلون

بالله غيره من أصنامهم ويسوّون به أوثانهم فيجعلون له أنداداً تعادله بزعمهم فهم ملومون على ذلك .

وبذلك يظهر وجه الإتيان بثمّ الدالّ على التأخير و التراخي فكأنّ المتكلّم لمّا وصف تفرّده بالصنع والإيجاد وتوحّده بالاُلوهيّة والربوبيّة ذكر مزعمة المشركين و أصحاب الأوثان أنّ هذه الحجارة والأخشاب المعمولة أصناماً يعدلون بها ربّ العالمين فشغله التعجّب زماناً و كفّه عن التكلّم ثمّ جرى في كلامه وأشار إلى وجه سكوته ، و أنّ حيرة التعجّب كان هو المانع عن جريه في كلامه فقال : الّذين كفروا بربّهم يعدلون .

قوله تعالى : « هو الّذي خلقكم من طين ثمّ قضى أجلاً » يشير إلى خلقة العالم الإنسانيّ الصغير بعد الإشارة إلى خلق العالم الكبير فتبيّن أنّ الله سبحانه هو الّذي خلق الإنسان ودبّر أمره بضرب الأجل لبقائه الدنيويّ ظاهراً فهو محدود الوجود بين الطين الّذي بدأ منه خلق نوعه و إن كان بقاء نسله جارياً على سنّة الازدواج والوقاع كما قال تعالى : « و بدأ خلق الإنسان من طين * ثمّ جعل نسله من سلالة من ماء مهين » (السجدة : ٨) .

وبيّن الأجل المقضيّ الّذي يقارن الموت كما قال تعالى : « كلّ نفس ذائقة الموت ثمّ إلينا يرجعون » (العنكبوت : ٥٧) ومن الممكن أن يراد بالأجل ما يقارن الرجوع إلى الله سبحانه بالبعث ؛ فإنّ القرآن الكريم كأنّه يعدّ الحياة البرزخيّة من الدنيا كما يفيده ظاهر قوله تعالى : «قال كم لبثتم في الأرض عدد سنين* قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم فاسأل العادّين*قال إن لبثتم إلّا قليلاً لو أنّكم كنتم تعلمون » (المؤمنون : ١١٥) و قال أيضاً : « ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون * ما لبثوا غير ساعة كذلك كانوا يؤفكون*وقال الّذين اُوتوا العلم و الإيمان لقد لبثتم في كتاب الله إلي يوم البعث فهذا يوم البعث و لكنّكم كنتم لا تعلمون » (الروم : ٥٦) .

وقد أبهم أمر الأجل بإتيانه منكّراً في قوله : «ثمّ قضى أجلاً » للدلالة على كونه مجهولاً للإنسان لا سبيل له إلى المعرفة به بالتوسّل إلى العلوم العاديّة .

قوله تعالى : « وأجل مسمّى عنده » تسمية الأجل تعيينه ؛ فإنّ العادة جرت

في العهود والديون ونحو ذلك بذكر الأجل وهو المدّة المضروبة أو آخر المدّة باسمه ، و هو الأجل المسمّى قال تعالى : «إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمّى فاكتبوه» (البقرة : ٢٨٢) و هو الأجل بمعنى آخر المدّة المضروبة ، و كذا قوله تعالى : « من كان يرجو لقاء الله فإنّ أجل الله لآت » (العنكبوت : ٥) و قال تعالى في قصّة موسى وشعيب : « قال إنّي اُريد أن اُنكحك إحدى ابنتيّ هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشراً فمن عندك ـ إلى أن قال ـ قال ذلك بيني و بينك أيّما الأجلين قضيت فلا عدوان عليّ » (القصص : ٢٨) وهو الأجل بمعنى تمام المدّة المضروبة .

و الظاهر أنّ الأجل بمعنى آخر المدّة فرع الأجل بمعنى تمام المدّة استعمالاً أي إنّه استعمل كثيراً «الأجل المقضيّ» ثمّ حذف الوصف واكتفي بالموصوف فأفاد الأجل معنى الأجل المقضيّ قال الراغب في مفرداته : يقال للمدّة المضروبة لحياة الإنسان «أجل» فيقال : دنا أجله عبارة عن دنوّ الموت ، وأصله استيفاء الأجل . انتهى .

و كيف كان فظاهر كلامه تعالى أنّ المراد بالأجل والأجل المسمّى هو آخر مدّة الحياة لا تمام المدّة كما يفيده قوله : « فإنّ أجل الله لآت » الآية .

فتبيّن بذلك أنّ الأجل أجلان : الأجل على إبهامه ، و الأجل المسمّى عند الله تعالى . وهذا هو الّذي لا يقع فيه تغيّر لمكان تقييده بقوله « عنده » وقد قال تعالى : «وما عند الله باق » (النحل : ٩٦) وهو الأجل المحتوم الّذي لا يتغيّر ولا يتبدّل قال تعالى : «إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (يونس : ٤٩) .

فنسبة الأجل المسمّى إلى الأجل غير المسمّى نسبة المطلق المنجّز إلى المشروط المعلّق فمن الممكن أن يتخلّف المشروط المعلّق عن التحقّق لعدم تحقّق شرطه الّذي علّق عليه بخلاف المطلق المنجّز فإنّه لا سبيل إلى عدم تحقّقه البتّة .

والتدبّر في الآيات السابقة منضمّة إلى قوله تعالى : «لكلّ أجل كتاب * يمحو الله مايشاء ويثبت وعنده اُمّ الكتاب » (الرعد : ٤١) يفيد أنّ الأجل المسمّى هو الّذي وضع في اُمّ الكتاب ، وغير المسمّى من الأجل هو المكتوب فيما نسمّيه بلوح المحو والإثبات ، وسيأتي إن شاء الله تعالى أنّ اُمّ الكتاب قابل الانطباق على الحوادث الثابتة في العين أي

الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب العامّة الّتي لاتتخلّف عن تأثيرها ، ولوح المحو والإثبات قابل الانطباق على الحوادث من جهة استنادها إلى الأسباب الناقصة الّتي ربّما نسمّيها بالمقتضيات الّتي يمكن اقترانها بموانع تمنع من تأثيرها .

واعتبر ما ذكر من أمر السبب التامّ والناقص بمثال إضاءة الشمس فإنّا نعلم أنّ هذه الليلة ستنقضي بعد ساعات و تطلع علينا الشمس فتضيء وجه الأرض لكن يمكن أن يقارن ذلك بحيلولة سحابة أو حيلولة القمر أوأيّ مانع آخر فتمنع من الإضاءة ، و أمّا إذا كانت الشمس فوق الأُفق ولم يتحقّق أيّ مانع مفروض بين الأرض و بينها فإنّها تضيء وجه الأرض لامحالة .

فطلوع الشمس وحده بالنسبة إلى الإضاءة بمنزلة لوح المحو والإثبات ، وطلوعها مع حلول وقته وعدم أيّ حائل مفروض بينها وبين الأرض بالنسبة إلى الإضاءة بمنزلة اُمّ الكتاب المسمّى باللوح المحفوظ .

فالتركيب الخاصّ الّذي لبنية هذا الشخص الإنسانيّ مع مافي أركانه من الاقتضاء المحدود يقتضي أن يعمّر العمر الطبيعيّ الّذي ربّما حدّدوه بمائة أو بمائة وعشرين سنة وهذا هوالمكتوب في لوح المحو والإثبات مثلاً غير أنّ لجميع أجزاء الكون ارتباطاً و تأثيراً في الوجود الإنسانيّ فربّما تفاعلت الأسباب والموانع الّتي لا نحصيها تفاعلاً لانحيط به فأدّى إلى حلول أجله قبل أن ينقضي الأمد الطبيعيّ ، وهوالمسمّى بالموت الاخترامي ّ.

وبهذا يسهل تصوّر وقوع الحاجة بحسب ما نظم الله الوجود إلى الأجل المسمّى وغير المسمّى جميعاً ، وأنّ الإبهام الّذي بحسب الأجل غيرالمسمّى لاينافي التعيّن بحسب الأجل المسمّى ، وأنّ الأجل غير المسمّى والمسمّى ربّما توافقا وربّما تخالفا و الواقع حينئذ هوالأجل المسمّى البتّة .

هذا مايعطيه التدبّر في قوله : « ثمّ قضى أجلاً وأجل مسمّى عنده » وللمفسّرين تفسيرات غريبة للأجلين الواقعين في الآية :

منها : أنّ المراد بالأجل الأوّل مابين الخلق والموت والثاني مابين الموت والبعث ، ذكره عدّة من الأقدمين وربّما روي عن ابن عبّاس .

ومنها : أنّ الأجل الأوّل أجل أهل الدنيا حتّى يموتوا ، والثاني أجل الآخرة الّذي لا آخرله ، ونسب إلى المجاهد والجبّائيّ وغيرهما .

ومنها : أنّ الأجل الأوّل أجل من مضى ، والثاني أجل من بقي ومن سيأتي ، و نسب إلى أبي‌مسلم .

ومنها : أنّ الأجل الأوّل النوم ، والثاني الموت .

ومنها : أنّ المراد بالأجلين واحد ، وتقدير الآية الشريفة : ثمّ قضى أجلاً وهذا أجل مسمّى عنده .

ولا أرى الاشتغال بالبحث عن صحّة هذه الوجوه وأشباهها وسقمها يسوّغه الوقت على ضيقه ، ولايسمح بإباحته العمر على قصره .

قوله تعالى : « ثمّ أنتم تمترون » من المرية بمعنى الشكّ والريب ، وقد وقع في الآية التفات من الغيبة إلى الحضور ، وكأنّ الوجه فيه أنّ الآية الاُولى تذكر خلقاً و تدبيراً عامّاً ينتج من ذلك أنّ الكفّار ما كان ينبغي لهم أن يعدلوا بالله سبحانه غيره ، و كان يكفي في ذلك ذكرهم بنحو الغيبة لكنّ الآية الثانية تذكرالخلق والتدبيرالواقعين في الإنسان خاصّة فكان من الحريّ الّذي يهيّج المتكلّم المتعجّب اللائم أن يواجههم بالخطاب ويلومهم بالتجبيه كأنّه يقول : هذا خلق السماوات والأرض و جعل الظلمات والنور عذرناكم في‌الغفلة عن حكمه لكون ذلك أمراً عامّاً ربّما أمكن الذهول عمّا يقتضيه فما عذركم أنتم في امترائكم فيه وهو الّذي خلقكم و قضى فيكم أجلاً و أجل مسمّى عنده ؟

قوله تعالى : « وهوالله في‌السماوات وفي الأرض » الآيتان السابقتان تذكران الخلق والتدبير في‌العوالم عامّة وفي الإنسان خاصّة ، ويكفي ذلك في التنبّه على أنّ‌الله سبحانه هوالإله الواحد الّذي لا شريك له في خلقه وتدبيره .

لكنّهم مع ذلك أثبتوا آلهة اُخرى وشفعاء مختلفة لوجوه التدبير المختلفة كإله الحياة و إله الرزق و إله البرّ وإله البحر وغير ذلك ، و كذا للأنواع و الأقوام و الاُمم المتشتّتة كإله السماء وإله الأرض وإله هذه الطائفة و إله تلك الطائفة فنفى ذلك بقوله :

« وهو الله في السماوات وفي الأرض » .

فالآية نظيرة قوله : « وهو الّذي في السماء إله وفي الأرض إله وهو الحكيم العليم » (الزخرف : ٨٤) مفادها انبساط حكم اُلوهيّته تعالى في السماوات و في الأرض من غير تفاوت أو تحديد ، وهي إيضاح لما تقدّم و تمهيد لما يتلوها من الكلام .

قوله تعالى : « يعلم سرّكم وجهركم ويعلم ماتكسبون » السرّ والجهر متقابلان وهما وصفان للأعمال فسرّهم ما عملوه سرّاً وجهرهم ماعملوه جهراً من غير ستر .

وأمّا مايكسبون فهو الحال النفسانيّ الّذي يكسبه الإنسان بعمله السرّيّ و الجهريّ من حسنة أو سيّئة فالسرّ والجهر المذكوران ـ كما عرفت ـ وصفان صوريّان لمتون الأعمال الخارجيّة ، ومايكسبونه حال روحيّ معنويّ قائم بالنفوس فهما مختلفان بالصوريّة والمعنويّة ، ولعلّ اختلاف المعلومين من حيث نفسهما هو الموجب لتكرار ذكر العلم في قوله : « يعلم سرّكم وجهركم ويعلم ماتكسبون » .

والآية كالتمهيد لما ستتعرّض له من أمر الرسالة والمعاد ، فإنّ الله سبحانه لمّا كان عالماً بما يأتي به الإنسان من عمل سرّاً أو جهراً ، وكان عالماً بمايكسبه لنفسه بعمله من خير أو شرّ ، وكان إليه زمام التربية والتدبير كان له أن يرسل رسولاً بدين يشرّعه لهداية الناس على الرغم ممّا يصرّ عليه الوثنيّون من الاستغناء عن النبوّة كما قال تعالى : « إنّ علينا للهدى » (الليل : ١٢) .

و كذا هو تعالى لمّا كان عالماً بالأعمال وبتبعاتها في نفس الإنسان كان عليه أن يحاسبهم في يوم لا يغادر منهم أحداً كما قال تعالى : « أم نجعل الّذين آمنوا و عملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار » (ص: ٢٨) .

﴿ بحث روائي ﴾

في الكافي بإسناده عن الحسن بن عليّ بن أبي حمزة قال قال أبو عبدالله عليه السلام : إنّ سورة الأنعام نزلت جملة ، شيّعها سبعون ألف ملك حتّى اُنزلت على محمّد صلى الله عليه وآله فعظّموها

وبجّلوها فإنّ اسم الله عزّ وجلّ فيها في سبعين موضعاً ، ولو يعلم الناس مافي قراءتها ما تركوها .

أقول : ورواه العيّاشيّ عنه عليه السلام مرسلاً .

و في تفسير القميّ قال حدّثني أبي عن الحسين بن خالد عن الرضا عليه السلام قال : نزلت الأنعام جملة واحدة ، يشيّعها سبعون ألف ملك لهم زجل بالتسبيح والتهليل والتكبير فمن قرأها استغفروا له إلى يوم القيامة .

أقول : ورواه في المجمع أيضاً عن الحسين بن خالد عنه عليه السلام إلّا أنّه قال : سبّحوا له إلى يوم القيامة .

و في تفسير العيّاشيّ عن أبي بصير قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إنّ سورة الأنعام نزلت جملة واحدة و شيّعها سبعون ألف ملك حين اُنزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله فعظّموها و بجّلوها فإنّ اسم الله عزّ وجلّ فيها في سبعين موضعاً ، ولو يعلم الناس مافي قراءتها من الفضل ماتركوها ، الحديث .

وفي جوامع الجامع للطبرسيّ قال : في حديث اُبيّ بن كعب عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال : اُنزلت عليّ الأنعام جملة واحدة يشيّعها سبعون ألف ملك لهم زجل بالتسبيح والتحميد فمن قرأها صلّى عليه اُولئك السبعون ألف ملك بعدد كلّ آية من الأنعام يوماً وليلة .

أقول : ورواه في الدرّ المنثور عنه بعدّة طرق .

وفي الكافي بإسناده عن ابن محبوب عن أبي جعفر الأحول عن سلام بن المستنير عن أبي جعفر عليه السلام قال : إنّ الله خلق الجنّة قبل أن يخلق النار ، وخلق الطاعة قبل أن يخلق المعصية ، وخلق الرحمة قبل الغضب ، و خلق الخير قبل الشرّ وخلق الأرض قبل السماء ، وخلق الحياة قبل الموت ، وخلق الشمس قبل القمر ، وخلق النور قبل الظلمة .

أقول : خلق النور قبل الظلمة بالنظر إلى كون الظلمة عدميّاً مضافاً إلى النور ظاهر المعنى ، وأمّا نسبة الخلق إلى الطاعة والمعصية فليس يلزم منها بطلان الاختيار ؛ فإنّ بطلانه يستلزم بطلان نفس الطاعة و المعصية فلا تبقى لنسبتهما إلى الخلق وجه صحّة بل المراد كونه تعالى يملكهما كما يملك كلّ ماوقع في ملكه ، و كيف يمكن أن يقع في ملكه

ماهو خارج عن إحاطتهوسلطانه ومنعزل عن مشيّته و إذنه ؟

ولا دليل على انحصار الخلق في الإيجاد والصنع الّذي لا واسطة فيه حتّى يكون تعالى مستقلاً بإيجاد كلّ مانسب خلقه إليه فيكون إذا قيل : إنّ الله خلق العدل أوالقتل مثلاً أنّه أبطل إرادة الإنسان العادل أو القاتل ، و استقلّ هو بالعدل و القتل بإذهاب الواسطة من البين فافهم ذلك ، وقد تقدّم استيفاء البحث عن هذا المعنى في الجزء الأوّل من الكتاب .

وبنظير البيان يتبيّن معنى نسبة الخلق إلى الخير والشرّ أيضاً ، سواء كانا خيراً و شرّاً في الأمور التكوينيّة أوفي الأفعال .

وأمّا كون الطاعة مخلوقة قبل المعصية ، و كذا الخير قبل الشرّ فيجري أيضاً في بيانه نظير ما تقدّم من بيان كون النور قبل الظلمة من أنّ النسبة بينهما نسبة العدم و الملكة ، و العدم يتوقّف في تحقّقه على الملكة ويظهر به أنّ خلق الحياة قبل الموت .

و بذلك يتبيّن أنّ خلق الرحمة قبل الغضب ؛ فإنّ الرحمة متعلّقة بالطاعة والخير و الغضب متعلّق بالمعصية و الشرّ ، و الطاعة و الخير قبل المعصية و الشرّ .

وأمّا خلق الأرض قبل السماء فيدلّ عليه قوله تعالى : « خلق الأرض في يومين ـ إلى أن قال ـ ثمّ استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين * فقضاهنّ سبع سماوات في يومين » (حم السجدة : ١٢) .

وأمّا كون خلق الشمس قبل القمر فليس كلّ البعيد أن يستفاد من قوله تعالى : « والشمس و ضحاها *والقمر إذا تلاها » (الشمس : ٢) وقد رجّحت الأبحاث الطبيعيّة اليوم أنّ الأرض مشتقّة من الشمس و القمر مشتقّ من الأرض .

وفي تفسير العيّاشيّ عن جعفر بن أحمد عن العمركيّ بن عليّ عن العبيديّ عن يونس ابن عبد الرحمن عن عليّ بن جعفر عن أبي إبراهيم عليه السلام قال : لكلّ صلاة وقتان ، ووقت يوم الجمعة زوال الشمس ثمّ تلا هذه الآية : « الحمد لله الّذي خلق السماوات و الأرض وجعل الظلمات و النور ثمّ الّذين كفروا بربّهم يعدلون » قال : يعدلون بين الظلمات و النور و بين الجور و العدل .

أقول : وهذا معنى آخر للآية ، وبناؤه على جعل قوله : « بربّهم» متعلّقاً بقوله « كفروا » دون « يعدلون » .

وفي الكافي عن محمّد بن يحيى عن أحمد بن محمّد عن ابن فضّال عن ابن بكير عن زرارة عن حمران عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألت عن قول الله عزّ و جلّ « قضى أجلاً و أجل مسمّى عنده » قال : هما أجلان أجل محتوم وأجل موقوف .

وفي تفسير العيّاشيّ عن حمران قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله : «قضى أجلاً وأجل مسمّى » قال : فقال : هما أجلان ؛ أجل موقوف يصنع الله ما يشاء ، وأجل محتوم .

وفي تفسير العيّاشيّ عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله : « ثمّ قضى أجلاً وأجل مسمّى عنده» قال : الأجل الّذي غير مسمّى موقوف يقدّم منه ماشاء ، وأمّا الأجل المسمّى فهو الّذي ينزل ممّا يريد أن يكون من ليلة القدر إلى مثلها . قال : فذلك قول الله : « إذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون » .

وفيه عن حمران عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن قول الله : «أجلاً وأجل مسمّى عنده » قال : المسمّى ما سمّي لملك الموت في تلك اللّيلة ، وهو الّذي قال الله « فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون » وهو الّذي سمّي لملك الموت في ليلة القدر ، و الآخر له فيه المشيّة إن شاء قدّمه ، وإن شاء أخّره .

أقول : وفي هذا المعنى غيرها من الروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ، و الّذي يدلّ عليه من معنى الأجل المسمّى وغيره هو الّذي تقدّمت استفادته من الآيات الكريمة .

وفي تفسير عليّ بن إبراهيم قال : حدّثني أبي عن النضر بن سويد عن الحلبيّ عن عبدالله بن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : الأجل المقضيّ هو المحتوم الّذي قضاه الله و حتمه ، والمسمّى هو الّذي فيه البداء يقدّم ماشاء و يؤخّر ماشاء ، و المحتوم ليس فيه تقديم ولا تأخير .

أقول : وقد غلط بعض من في طريق الرواية فعكس المعنى و فسّر كلاًّ من المسمّى وغيره بمعنى الآخر . على أنّ الرواية لا تتعرّض لتفسير الآية فلا كثير ضير في قبولها .

وفي تفسير العيّاشيّ عن حصين عن أبي‌عبد الله عليه السلام في قوله : « قضى أجلاً وأجل مسمّى عنده » قال : ثمّ قال أبوعبدالله عليه السلام : الأجل الأوّل هو ما نبذه إلى الملائكة و الرسل و الأنبياء ، و الأجل المسمّى عنده هو الّذي ستره الله عن الخلائق .

أقول : و مضمون‌الرواية ينافي ماتقدّمت من الروايات ظاهراً ، ولكن من‌الممكن أن يستفاد من‌قوله : «نبذه» أنّ المراد أنّه تعالى‌أعطاهم الأصل الّذي تستنبط منه‌الآجال غير المسمّاة وأمّا الأجل المسمّى فلم يسلّط أحداً على علمه بمعنى أن ينبذ إليه نوراً يكشف به كلّ أجل مسمّى‌إذا اُريد ذلك ، وإن كان تعالى يسمّيه لملك الموت‌أولأنبيائه ورسله إذا شاء ، وذلك كالغيب يختصّ علمه به تعالى ، وهو مع ذلك يكشف عن شيء منه لمن ارتضاه من رسول إذا شاء ذلك .

وفي تفسير البرهان عن ابن‌بابويه بإسناده عن مثنّى الحنّاط عن أبي‌جعفر ـ أظنّه محمّد بن‌النعمان ـ قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول‌الله عزّو جلّ : « وهو الله في‌السماوات وفي الأرض » قال : كذلك هو في كلّ مكان . قلت : بذاته ؟ قال : ويحك إنّ الأماكن أقدار فإذا قلت : في مكان‌بذاته لزمك أن تقول : في أقدار و غير ذلك .

ولكن هو بائن من خلقه محيط بما خلق علماً وقدرة وإحاطة و سلطاناً وليس‌علمه بما في الأرض بأقلّ ممّا في السّماء ، ولا يبعد منه شيء ، و الأشياء له سواء علماً وقدرة و سلطاناً وملكاً وإرادة .

***

وَمٰا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيٰاتِ رَبِّهِمْ إِلاّٰ كٰانُوا عَنْهٰا مُعْرِضِينَ (٤) فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمّٰا جٰاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبٰاءُ مٰا كٰانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ (٥) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنٰا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنّٰاهُمْ فِي الْأَرْضِ مٰا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّمٰاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرٰاراً وَ جَعَلْنَا الْأَنْهٰارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنٰاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنٰا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ (٦) وَلَوْ نَزَّلْنٰا عَلَيْكَ كِتٰاباً فِي قِرْطٰاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقٰالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هٰذٰا إِلاّٰ سِحْرٌ مُبِينٌ (٧) وَقٰالُوا لَوْ لاٰ أُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنٰا مَلَكاً لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لاٰ يُنْظَرُونَ (٨) وَلَوْ جَعَلْنٰاهُ مَلَكاً لَجَعَلْنٰاهُ رَجُلاً وَلَلَبَسْنٰا عَلَيْهِمْ مٰا يَلْبِسُونَ (٩) وَلَقَدِ اسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحٰاقَ بِالَّذِينَ سَخِرُوا مِنْهُمْ مٰا كٰانُوا بِهِ يَسْتَهْزِؤُنَ (١٠) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوا كَيْفَ كٰانَ عٰاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ (١١) .

﴿ بيان ﴾

الآيات إشارة إلى تكذيبهم الحقّ الّذي اُرسل به الرسول و تماديهم في تكذيب الحقّ و الاستهزاء بآيات الله سبحانه ثمّ موعظة لهم وتخويف و إنذار ، وجواب عن بعض مالغوا به في إنكار الحقّ الصريح .

قوله تعالى : « وما تأتيهم من آية من آيات ربّهم إلّا كانوا عنها معرضين» إشارة إلى أنّ سجيّة الاستكبار رسخت في نفوسهم فأنتجت فيهم الإعراض عن الآيات الدالّة على الحقّ فلا يلتفتون إلى آية من الآيات من غير تفاوت بين آية و آية لأنّهم كذّبوا بالأصل المقصود الّذي هو الحقّ ، وهو قوله تعالى : فقد كذّبوا بالحقّ لمّا جاءهم » .

قوله تعالى : « فسوف يأتيهم أنباء ماكانوا به يستهزءون » تخويف و إنذار ؛ فإنّ الّذي يستهزءون به حقّ ، والحقّ يأبى إلّا أن يظهر يوماً و يخرج من حدّ النبأ إلى حدّ العيان قال تعالى : « ويمحو الله الباطل ويحقّ الحقّ بكلماته » (الشورى : ٢٤) ، وقال : « يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم و الله متمّ نوره ولو كره الكافرون * هو الّذي أرسل رسوله بالهدى و دين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون » (الصفّ : ٩) و قال في مثل ضربه : « كذلك يضرب الله الحقّ و الباطل فأمّا الزبد فيذهب جفاءً و أمّا ما ينفع الناس فيمكث في الأرض » (الرعد : ١٩) .

ومن المعلوم أنّ الحقّ إذا ظهر لم يستوف مساسه المؤمن و الكافر ، و الخاضع و المستهزىء قال تعالى : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنّهم لهم المنصورون و إنّ جندنا لهم الغالبون فتولّ عنهم حتّى حين وأبصرهم فسوف يبصرون أفبعذابنا يستعجلون فإذا نزل بساحتهم فساء صباح المنذرين » (الصافّات : ١٧٧) .

قوله تعالى : « ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن » إلى آخر الآية قال الراغب : القرن القوم المقترنون في زمن واحد وجمعه قرون . انتهى .

وقال أيضاً : قال تعالى : « و أرسلنا السماء عليهم مدراراً » « يرسل السماء عليكم مدراراً » وأصله من الدرّ ـ بالفتح ـ و الدرّة ـ بالكسر ـ أي اللبن ، ويستعار ذلك للمطر استعارة أسماء البعير وأوصافه فقيل : لله درّه و درّ درّك ، ومنه استعير قولهم للسوق درّة أي نفاق ـ بالفتح ـ انتهى .

وفي قوله تعالى : « مكّنّاهم في الأرض مالم نمكّن لكم » التفات من الغيبة إلى الحضور ، والوجه فيه ظاهراً رفع اللبس من جهة مرجع الضمير فلولا الالتفات إلى الحضور في قوله : « مالم نمكّن لكم » أوهم السياق رجوعه إلى ما يرجع إليه الضمير في قوله : « مكّنّا لهم » وإلّا فأصل السياق في مفتتح السورة للغيبة ، وقدتقدّم الكلام في الالتفات الواقع في قوله : «هو الّذي خلقكم من طين » .

وفي قوله : « فأهلكناهم بذنوبهم » دلالة على أنّ للسيّئات و الذنوب دخلاً في البلايا والمحن العامّة ، و في هذا المعنى و كذا في معنى دخل الحسنات و الطاعات في

إفاضة النعم و نزول البركات آيات كثيرة .

قوله تعالى : « ولو أنزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم » إلى آخر الآية ، إشارة إلى أنّ استكبارهم قدبلغ مبلغاً لاينفع معه حتّى لو أنزلنا كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم فناله حسّهم بالبصر والسمع ، وتأيّد بعض حسّهم ببعض فإنّهم قائلون حينئذ لامحالة : هذا سحرمبين ، فلاينبغي أن يعبأ باللغو منقولهم : « ولن نؤمن لرقيّك حتّى تنزّل علينا كتاباً نقرؤه » (الإسراء : ٩٣) .

وقد نكّر الكتاب في قوله : « كتاباً في قرطاس » لأنّ هذا الكتاب نزل نوع تنزيل لا يقبل إلّا التنزيل نجوماً و تدريجاً ، و قيّده بكونه في قرطاس ليكون أقرب إلى ما اقترحوه ، وأبعد ممّا يختلج في صدورهم أنّ الآيات النازلة على النبيّ ﷺ من منشآت نفسه من غير أن ينزل به الروح الأمين على ما يذكره الله سبحانه : « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربيّ مبين » (الشعراء : ١٩٥) .

قوله تعالى : « و قالوا لولا اُنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثمّ لا ينظرون» قولهم « لولا اُنزل عليه ملك » تحضيض للتعجيز ، وقدأخبرهم النبيّ ﷺ بما كان يتلو عليهم من آيات الله النازلةعليه أنّ الّذي جاء به إليك ملك كريم نازل من عندالله كقوله تعالى : « إنّه لقول رسول كريم*ذي قوّة عندذي العرش مكين * مطاع ثمّ أمين» (كوّرت : ٢١) إلى غيرها من الآيات .

فسؤالهم إنزال الملك إنّما كان لأحد أمرين على مايحكيه الله عنهم في كلامه :

أحدهما : أن يأتيهم بمايعدهم النبيّ من العذاب كما قال تعالى : « فإن أعرضوا فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود » (حم السجدة : ١٣) و قال : « قل هو نبأعظيم ـ إلى أن قال ـ إن يوحى إليّ إلّا أنّما أنا نذير مبين » (ص : ٧٠) .

و لمّا كان نزول الملك انقلاباً للغيب إلى الشهادة ، ولا مرمى بعده استعقب إن لم يؤمنوا ـ ولن يؤمنوا بما استحكم فيهم من قريحة الاستكبار ـ القضاء بينهم بالقسط ، ولا محيص حينئذ عن إهلاكهم كما قال تعالى : « ولو أنزلنا ملكاً لقضي بينهم ثمّ لاينظرون».

على أنّ نفوس الناس المتوغّلين في عالم المادّة القاطنين في دار الطبيعة لا تطيق

مشاهدة الملائكة لو نزلوا عليهم واختلطوا بهم لكون ظرفهم غير ظرفهم فلو وقع الناس في ظرفهم لم يكن ذلك إلّا انتقالاً منهم من حضيض المادّة إلى ذروة ماوراها وهو الموت كما قال تعالى: « وقال الّذين لايرجون لقاءنا لولا اُنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوّاً كبيراً * يوم يرون الملائكة لابشرى يومئذ للمجرمين ويقولون حجراً محجوراً » (الفرقان : ٢٢) وهذا هو يوم الموت أوما هو بعده بدليل قوله بعده « أصحاب الجنّة يومئذ خير مستقرّا وأحسن مقيلاً » (الفرقان ٢٤) .

وقال تعالى بعده ـ وظاهر السياق أنّه يوم آخر ـ : « ويوم تشقّق السماء بالغمام و نزّل الملائكة تنزيلاً * الملك يومئذ الحقّ للرحمن و كان يوماً على الكافرين عسيراً » (الفرقان : ٢٩) و لعلّهم إيّاه كانوا يعنون بقولهم : « أو تأتي بالله و الملائكة قبيلاً » (الإسراء : ٩٦) .

وبالجملة فقوله تعالى : « ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر » الخ جواب عن اقتراحهم نزول الملك ليعذّبهم ، وعلى هذا ينبغي أن يضمّ إليه ماوعده الله هذه الاُمّة أن يؤخّر عنهم العذاب كما تشير إليه الآيات من سورة يونس : « ولكلّ اُمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لايظلمون * ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين * قل لاأملك لنفسي نفعاً ولا ضرّا إلّا ماشاء الله لكلّ اُمّة أجل ـ إلى أن قال ـ ويستنبئونك أحقّ هو قل إي و ربّي إنّه لحقّ وما أنتم بمعجزين » (يونس : ٥٣) و في هذا المعنى آيات اُخر كثيرة سنستوفي البحث عنها في سورة أسرى إن شاءالله .

وقال تعالى : « وماكان الله ليعذّبهم وأنت فيهم وماكان الله معذّبهم وهم يستغفرون (الأنفال : ٣٣) .

فالمتحصّل من الآية أنّهم يسألون نزول الملك ، ولا نجيبهم إلى ماسألوه لأنّه لو نزل الملك لقضي بينهم ولم ينظروا وقد شاء الله أن ينظرهم إلى حين فليخوضوا فيما يخوضون حتّى يلاقوا يومهم ، وسيوافيهم ماسألوه فيقضي الله بينهم .

ويمكن أن يقرّر معنى الآية على نحو آخر وهو أن يكون مرادهم أن ينزل الملك ليكون آية لا ليأتيهم بالعذاب ، ويكون المراد من الجواب أنّه لو نزل عليهم لم يؤمنوا

به لما تمكّن فيهم من رذيلة العناد و الاستكبار وحينئذ قضي بينهم وهم لاينظرون ، وهم لا يريدون ذلك .

و ثانيهما : أن ينزل عليهم الملك ليكون حاملاً لأعباء الرسالة داعياً إلى الله مكان النبيّ صلى الله عليه وآله أو يكون معه رسولاً مثله مصدّقاً لدعوته شاهداً على صدقه كما في قولهم فيما حكى الله : «وقالوا ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق لولا اُنزل عليه ملك فيكون معه نذيراً » (الفرقان : ٧) . فإنّهم يريدون أنّ الّذي هو رسول من جانب الله لايناسب شأنه أن يشارك الناس في عاديّاتهم من أكل الطعام واكتساب الرزق بالمشي في الأسواق بل يجب أن يختصّ بحياة سماويّة و عيشة ملكوتيّة لايخالطه تعب السعي و شقاء الحياة المادّيّة فيكون على أمر بارز من الدعوة أو ينزل معه ملك سماويّ فيكون معه نذيراً فلا يشكّ في حقّيّة دعوته وواقعيّة رسالته .

وهذا هو الّذي تجيب عنه الآية التالية : « ولو جعلناه ملكاً » الخ .

قوله تعالى : « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم مايلبسون» اللبس بالفتح الستر بساتر لما يجب ستره لقبحه أولحاجته إلى ذلك ، و اللبس بالضمّ التغطية على الحقّ ، و كأنّ المعنى استعاريّ و الأصل واحد .

قال الراغب في المفردات : لبس الثوب استتر به و ألبسه غيره - إلى أن قال - و أصل اللبس (بضمّ اللام) ستر الشيء و يقال ذلك في المعاني يقال : لبست أمره قال : و للبسنا عليهم مايلبسون وقال : ولا تلبسوا الحقّ بالباطل، لم تلبسون الحقّ بالباطل، الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ، و يقال : في الأمر لبسة أي التباس . انتهى .

و معمول يلبسون محذوف ، وربّما استفيد من ذلك العموم و التقدير يلبس الكفّار على أنفسهم أعمّ من لبس البعض على نفسه ، و لبس البعض على البعض الآخر .

أمّا لبسهم على غيرهم فكما يلبس علماء السوء الحقّ بالباطل لجهلة مقلّديهم و كما يلبس الطواغيت المتبوعون لضعفة أتباعهم الحقّ بالباطل كقول فرعون فيما حكى الله لقومه : « ياقوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أم أنا خير من هذا الّذي هو مهين ولا يكاد يبين * فلولا اُلقي عليه أسورة من ذهب أو جاء معه الملائكة مقترنين *

فاستخفّ قومه فأطاعوه » (الزخرف : ٥٤) وقوله : « ما أُريكم إلّا ما أرى وما أهديكم إلّا سبيل الرشاد » (المؤمن : ٢٩) .

و أمّا لبسهم على أنفسهم فهو بتخييلهم إلى أنفسهم أنّ الحقّ باطل و أنّ الباطل حقّ ثمّ تماديهم على الباطل فإنّ الإنسان و إن كان يميّز الحقّ من الباطل فطرة الله الّتي فطر الناس عليها ، وكان تلهم نفسه فجورها و تقواها غير أنّ تقويته جانب الهوى و تأييده روح الشهوة والغضب من نفسه تولّد في نفسه ملكة الاستكبار عن الحقّ ، والاستعلاء على الحقيقة فتنجذب نفسه إليه ، وتغترّ بعمله ، ولاتدعه يلتفت إلى الحقّ ويسمع دعوته ، و عند ذاك يزيّن له عمله ، و يلبس الحقّ بالباطل وهو يعلم كما قال تعالى : « أفرأيت من اتّخذ إلهه هواه وأضلّه الله على علم وختم على سمعه وقلبه و جعل على بصره غشاوة » (الجاثية : ٢٢) وقال : « قل هل ننبّئكم بالأخسرين أعمالاً الّذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنّهم يحسنون صنعاً » (الكهف : ١٠٥) .

وهذا هو المصحّح لتصوير ضلال الإنسان في أمر مع علمه به فلا يرد عليه أنّ لبس الإنسان على نفسه الحقّ بالباطل إقدام منه على الضرر المقطوع وهو غير معقول .

على أنّا لو تعمّقنا في أحوالنا أنفسنا ثمّ أخذنا بالنصفة عثرنا على عادات سوء نقضي بمساءتها لكنّا لسنا نتركها لرسوخ العادة وليس ذلك إلّا من الضلال على علم ، و لبس الحقّ بالباطل على النفس و التلهّي باللّذّة الخياليّة و التولّه إليها من التثبّت على الحقّ و العمل به ، أعاننا الله تعالى على مرضاته .

وعلى أيّ حال فقوله تعالى : « و لو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً » الخ جواب عن مسألتهم نزول الملك ليكون نذيراً فيؤمنوا به .

و محصّله أنّ الدار دار اختيار لاتتمّ فيها للإنسان سعادته الحقيقيّة إلّا بسلوكه مسلك الاختيار ، واكتسابه لنفسه أو على نفسه ماينفعه في سعادته أو يضرّه ، و سلوك أيّ الطريقين رضي لنفسه أمضى الله سبحانه له ذلك .

قال تعالى : « إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً » (الدهر : ٣) فإنّما هي هداية و إراءة للطريق ليختار مايختاره لنفسه من التطرّق والتمرّد من غير أن يضطرّ إلى

شيء من الطريقين ويلجأ إلى سلوكه بل يحرث لنفسه ثمّ يحصد ما حرث قال تعالى : « و أن ليس للإنسان إلّا ماسعى وأنّ سعيه سوف يرى ثمّ يجزاه الجزاء الأوفى » (النجم:٤١) فليس للإنسان إلّا مقتضى سعيه فإن كان خيراً أراه الله ذلك وإن كان شرّاً أمضاه له قال تعالى : « من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب » (الشورى : ٢٠) .

وبالجملة هذه الدعوة الإلهيّة لا يستقيم أمرها إلّا أن توضع على الاختيار الإنسانيّ من غير اضطرار وإلجاء ، فلا محيص عن أن يكون الرسول الحامل لرسالات الله أحداً من الناس يكلّمهم بلسانهم فيختاروا لأنفسهم السعادة بالطاعة أو الشقاء بالمخالفة و المعصية من غير أن يضطرّهم الله إلى قبول الدعوة بآية سماويّة يلجئهم إليه و إن قدر على ذلك كما قال : « لعلّك باخع نفسك ألّا يكونوا مؤمنين * إن نشأ ننزّل عليهم من السماء آية فظلّت أعناقهم لها خاضعين » (الشعراء : ٤) .

فلو أنزل الله إليهم ملكاً رسولاً لكان من واجب الحكمة أن يجعله رجلاً مثلهم فيربح الرابحون باكتسابهم ويخسر الخاسرون فيلبسوا الحقّ بالباطل على أنفسهم وعلى أتباعهم كما يلبسون مع الرسول البشريّ فيمضي الله ذلك و يلبس عليهم كما لبسوا قال تعالى : « فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم » (الصفّ : ٥) .

فإنزال الملك رسولاً لا يترتّب عليه من النفع و الأثر أكثر ممّا يترتّب على إرسال الرسول البشريّ ، ويكون حينئذ لغواً ، فقول الّذين كفروا : لولا اُنزل إليه ملك ليس إلّا سؤالاً لأمر لغو لا يترتّب عليه بخصوصه أمر خاصّ جديد كما رجوا فهذا معنى قوله « ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون » .

فظهر ممّا تقدّم من التوجيه أوّلاً أنّ الملازمة بين جعل الرسول ملكاً وجعله رجلاً إنّما هي من جهة إيجاب الحكمة حفظ الاختيار الإنسانيّ في الدعوة الدينيّة الإلهيّة إذ لو أنزل الملك على صورته السماويّة و بدّل الغيب شهادة كان من الإلجاء الّذي لا تستقيم معه الدعوة الاختياريّة .

وثانياً : أنّ الّذي تدلّ عليه الآية هو صيرورة الملك رجلاً مع السكوت عن كون

ذلك هل هو بقلب ماهيّة الملكيّة إلى الماهيّة الإنسانيّة ـ الّذي ربّما يحيله عدّة من الباحثين ـ أو بتمثيله مثالاً إنسانيّاً كتمثّل الروح لمريم بشراً سويّاً ، و تمثّل الملائكة الكرام لإبراهيم ولوط عليهما السلام في صورة الضيفان من الآدميّين .

وجلّ الآيات الواردة في مورد الملائكة و إن كان يؤيّد الثاني من الوجهين لكن قوله تعالى : « ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون » (الزخرف : ٦٠) لايخلو عن دلالة مّا على الوجه الأوّل ، وللبحث ذيل ينبغي أن يطلب من محلّ آخر .

وثالثاً : أنّ قوله تعالى : «وللبسنا عليهم ما يلبسون» من قبيل قوله تعالى : « فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم » (الصفّ : ٥) فهو إضلال إلهيّ لهم بعد ما استحبّوا الضلال لأنفسهم من غير أن يكون إضلالاً ابتدائيّاً غير لائق بساحة قدسه سبحانه .

ورابعاً : أنّ متعلّق يلبسون المحذوف أعمّ يشمل لبسهم على أنفسهم ولبس بعضهم على بعض .

و خامساً : أنّ محصّل الآية احتجاج عليهم بأنّه لو اُنزل عليهم ملك بالرسالة لم ينفعهم ذلك في رفع حيرتهم فإنّ الله جاعل الملك عند ئذ رجلاً يماثل الرسول البشريّ وهم لابسون على أنفسهم معه متشكّكون فإنّهم لا يريدون بهذه المسألة إلّا أن يتخلّصوا من الرسول البشريّ الّذي هو في صورة رجل ليبدّلوا بذلك شكّهم يقيناً وإذا صار الملك على هذا النعت ـ ولا محالة ـ فهم لاينتفعون بذلك شيئاً .

وسادساً : أنّ في التعبير : «لجعلناه رجلاً » ولم يقل : لجعلناه بشراً ليشمل الرجل و المرأة جميعاً إشعاراً ـ كما قيل ـ بأنّ الرسول لايكون إلّا رجلاً كما أنّ التعبير لايخلو من إشعار بأنّ هذا الجعل إنّما هو بتمثّل الملك في صورة الإنسان دون انقلاب هويّته إلى هويّة الإنسان كما قيل .

وغالب المفسّرين و جّهوا الآية بأنّ المراد : أنّهم لمّا كانوا لا يطيقون رؤية الملك في صورته الأصليّة لتوغّلهم في عالم المادّة فلو اُرسل إليهم ملك لم يكن بدّ من تمثّله لهم بشراً سويّاً ، و حينئذ كان يبدو لهم من اللبس و الشبهة ما يبدو مع الرسول من البشر ولم ينتفعوا به شيئاً .

وهذا التوجيه لا يفي باستقامة الجواب و إن سلّمنا أنّ الإنسان العاديّ لا تسعه مشاهدة الملائكة في صورهم الأصليّة بالاستناد إلى أمثال قوله تعالى : « يوم يرون الملائكة لابشرى يومئذ للمجرمين » (الفرقان : ٢٢) .

وذلك أنّ شهود الملك في صورته الأصليّة لوكان محالاً على الإنسان لم يختلف فيه حال الأفراد الإنسانيّة بالجواز والامتناع ، وقد ورد في روايات الفريقين أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله رأى جبرئيل في صورته الأصليّة مرّتين ، ومن المقدور لله أن يقوّي سائر الناس على ماقوّى عليه نبيّه فيعاينوهم ويؤمنوا بهم ، ولا محذور فيه بحسب الحكمة إلّا محذور الإلجاء فهو المحذور الّذي يجب أن يدفع بالآية كما تقدّم .

و كذا مشاهدة الملك في صورة الآدميّين لاتلازم جواز الشكّ واللبس فإنّ الله سبحانه يخبر عن إبراهيم ولوط عليهما السلام أنّهما عاينا الملائكة في صورة الآدميّين ثمّ عرفاهم ولم يشكّا في أمرهم ، و كذا أخبر عن مريم أنّها شاهدت الروح ثمّ عرفته ولم يشكّ فيه ولاالتبس عليها أمره فلمَ لم يكن من الجائز أن يكون حال سائر الناس حالهم عليهم السلام في معاينة الملك في صورة الإنسان ثمّ معرفته و اليقين بأمره ؟ لولا أنّ جعل نفوس الناس جميعاً كنفس إبراهيم ولوط ومريم يستلزم إمحاء غرائزهم و فطرهم ؛ وتبديلها نفوساً طاهرة قادسة ، و فيه محذور الإلجاء فالإلجاء هو المحذور الّذي لايبقى معه موضوع الامتحان ، وهو الّذي يجب دفعه بالآية كما تقدّم .

قوله تعالى : « ولقد استهزئ برسل من قبلك» إلى آخر الآيتين ، الحيق الحلول والإصابة ، وفي مفردات الراغب : قيل : وأصله حقّ فقلب نحو زلّ و زال ، وقد قرئ : «فأزلّهما الشيطان» فأزالهما ، وعلى هذا ذمّه وذامه . انتهى .

وقد كان استهزاؤهم بالرسل بالاستهزاء بالعذاب الّذي كانوا ينذرونهم بنزوله و حلوله فحاق بهم عين ما استهزؤوا به ، و في الآية الأولى تطييب لنفس النبيّ صلى الله عليه وآله ، و إنذار للمشركين ، وفي الآية الثانية أمر بالاعتبار وعظة .

***

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلّٰهِ كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (١٢) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٣) قُلْ أَغَيْرَ اللّٰهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٤) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (١٥) مَنْ يُصْرَفْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذٰلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (١٦) وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللّٰهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (١٧) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (١٨) .

﴿بيان﴾

فريق من الآيات تحتجّ على المشركين في أمر التوحيد والمعاد فالآيتان الاُوليان تتضمّنان البرهان على المعاد ، وبقيّة الآيات وهي خمس مسوقة للتوحيد تقيم البرهان على ذلك من وجهين على ماسيأتي .

قوله تعالى : «قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله» شروع في البرهنة على المعاد ، ومحصّله أنّ الله تعالى مالك ما في السماوات والأرض جميعاً له أن يتصرّف فيها كيف شاء وأراد ، وقد اتّصف سبحانه بصفة الرحمة وهي رفع حاجة كلّ محتاج و إيصال كلّ شيء إلى ما يستحقّه وإفاضته عليه و عدّة من عباده ومنهم الإنسان صالحون لحياة خالدة مستعدّون لأن يسعدوا فيها فهو بمقتضى ملكه ورحمته سيتصرّف فيهم بحشرهم و إعطائهم مايستحقّونه البتّة .

فقوله تعالى : «قل لمن ما في السماوات والأرض» الخ يتضمّن إحدى مقدّمات الحجّة وقوله : « كتب على نفسه الرحمة » يتضمّن مقدّمة اُخرى ، وقوله : « وله ما سكن في الليل والنهار » الخ مقدّمة اُخرى ثالثة بمنزلة الجزء من الحجّة .

فقوله تعالى : « قل لمن ما في السماوات والأرض » الخ يأمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أن يسألهم عمّن يملك السماوات والأرض وله التصرّف فيها بما شاء من غير مانع يمنعه ، وهو الله سبحانه من غير شكّ لأنّ غيره حتّى الأصنام و أرباب الأصنام الّتي يدعوها المشركون هي كسائر الخليقة ينتهي خلقها وأمرها إليه تعالى فهو المالك لما في السماوات والأرض جميعاً .

ولكون المسؤول عنه معلوماً بيّناً عند السائل والمسؤول جميعاً والخصم معترف به لم يحتجّ إلى صدور الجواب عن الخصم واعترافه به بلسانه ، وأمر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أن يذكر هو الجواب ويتكفّل ذلك لتتمّ الحجّة من غير انتظار مّا لجوابهم .

والسؤال عن الخصم ، ومباشرة السائل بنفسه الجواب كلاهما من السلائق البديعة الدائرة في سرد الحجج ؛ يقول المنعم لمن أنعم عليه فكفر بنعمته : من الّذي أطعمك و سقاك و كساك ؟ أنا الّذي فعل ذلك بك ومنّ بها عليك وأنت تجازيني بالكفر .

وبالجملة ثبت بهذا السؤال والجواب أنّ الله سبحانه هو المالك على الإطلاق فله التصرّف فيها بما شاء من إحياء ورزق وإماتة وبعث بعد الموت من غير أن يمنعه من ذلك مانع كدقّة في العمل وموت وغيبة واختلال وغير ذلك ، وبهذا تمّت إحدى مقدّمات الحجّة فألحقها المقدّمة الاُخرى وهي قوله : كتب على نفسه الرحمة .

قوله تعالى : « كتب على نفسه الرحمة» الكتابة هو الإثبات والقضاء الحتم ، و إذ كانت الرحمة ـ وهي إفاضة النعمة على مستحقّها وإيصال الشيء إلى سعادته الّتي تليق به ـ من صفاته تعالى الفعليّة صحّ أن ينسب إلى كتابته تعالى ، و المعنى : أوجب على نفسه الرحمة و إفاضة النعم وإنزال الخير لمن يستحقّه .

ونظيره في نسبة الفعل إلى الكتابة و نحوها قوله تعالى : « كتب الله لأغلبنّ أنا ورسلي » (المجادلة : ٢١) وقوله : « فوربّ السماء إنّه لحقّ » (الذاريات : ٢٣) و أمّا

صفات الذات كالحياة والعلم والقدرة فلا تصحّ نسبتها إلى الكتابة ونحوها البتّة لا يقال : كتب على نفسه الحياة والعلم و القدرة .

ولازم كتابة الرحمة على نفسه ـ كما تقدّم ـ أن يتمّ نعمته عليهم بجمعهم ليوم القيامة ليجزيهم بأقوالهم وأعمالهم فيفوز به المؤمنون ويخسر غيرهم .

ولذلك ذيّل بقوله وهو كالنتيجة في الحجّة : ليجمعنّكم إلى يوم القيامة لاريب فيه فأكّد المعنى بأبلغ التأكيد : لام القسم ونون التأكيد و قوله : لاريب فيه .

ثمّ أشار إلى أنّ الربح في هذا اليوم للمؤمنين والخسران على غيرهم فقال : «الّذين خسروا أنفسهم فهم لايؤمنون » .

والحجّة الّتي اُقيمت في هذه الآية على المعاد غير ما اُقيمت من الحجّتين عليه في قوله تعالى : « وما خلقنا السماء والأرض ومابينهما باطلاً ذلك ظنّ الّذين كفروا فويل للّذين كفروا من النار * أم نجعل الّذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار» (ص : ٢٨) فإنّ الآيتين تقيمان الحجّة على المعاد من جهة أنّ فعله تعالى ليس بباطل بل له غاية ، ومن جهة أنّ التسوية بين المؤمن والكافر والمتّقي والفاجر ظلم لايليق به تعالى ، وهما في الدنيا لا يتميّزان فلابدّ من نشأة اُخرى يتميّزان فيها بالسعادة و الشقاوة ، وهذا غير ما في هذه الآية من السلوك إلى المطلوب من طريق الرحمة .

قوله تعالى : «وله ماسكن في الليل والنهار وهو السميع العليم » السكون في الليل والنهار هو الوقوع في ظرف هذا العالم الطبيعيّ الّذي يدبّر أمره بالليل والنهار ، ويجري نظامه بغشيان النور الساكب من شمس مضيئة ، وعمل التحوّلات النوريّة فيه بالقرب و البعد والكثرة والقلّة والحضور والغيبة والمسامتة وغيرها .

فالليل والنهار هما المهد العامّ يربّي فيه العناصر الكلّيّة و مواليدها تربية تسوق كلّ جزء من أجزائها و كلّ شخص من أشخاصها إلى غايته الّتي قدّرت له ، و تكمّلها روحاً وجسماً .

و كما أنّ للمسكن عامّاً وخاصّاً دخلاً تامّاً في كينونة الساكن كالإنسان مثلاً يسكن أرضاً فيطوف بها في طلب الرزق ، ويرتزق ممّا يخرج منها من حبّ و فاكهة وما

يتربّى فيها من حيوان ، ويشرب من مائها ، ويستنشق من هوائها ، و يفعل و ينفعل من كيفيّات منطقتها ، وينمو بجميع أجزاء جسمه على حسب تقديرها كذلك الليل و النهار لهما الدخل التامّ في تكوّن عامّة مايتكوّن فيهما .

والإنسان من الأشياء الساكنة في الليل والنهار تكوّن بمشيّة الله من ائتلاف أجزاء بسيطة ومركّبة على صورة خاصّة يمتاز وجوده حدوثاً وبقاءً بحياة تقوم على شعور فكريّ وإرادة يتهيّآن له من قوى له باطنيّة عاطفيّة تأمره بجذب المنافع ودفع المضارّ ، وتدعوه إلى إيجاد مجتمع متشكّل فيه مانراه من تفاصيل التفاهم باللغات و التباني على اتّباع السنن والقوانين والعادات في المعاشرات والمعاملات ، واحترام الآراء والعقائد العامّة في الحسن والقبح والعدل والظلم والطاعة والمعصية والثواب والعقاب والجزاء والعفو .

وإذكان الله سبحانه هو الخالق للّيل والنهار وماسكن فيهما المتفرّد بإيجادها فله ماسكن في الليل والنهار ، وهو المالك الحقّ لجميع الليل والنهار وسكّانهما ومايستعقب وجوده من الحوادث والأفعال والأقوال ، وله النظام الجاري فيها على عجيب سعته فهو السميع لأقوالنا من أصوات وإشارات ، والعليم بأعمالنا وأفعالنا بمالها من صفتي الحسن والقبح ، والعدل والظلم والإحسان والإساءة ، وما تكتسبه النفوس من سعادة وشقاء .

و كيف يمكنه الجهل بذلك وقد نشأ الجميع في ملكه وبإذنه ؟ ونحو وجود هذا النوع من الأمور أعني الحسن والقبيح والعدل والظلم والطاعة و المعصية ، و كذا اللغات الدالّة على المعاني الذهنيّة كلّ ذلك امور علميّة لاتحقّق لها في غير ظرف العلم ، و لذلك نرى أنّ الفعل لايقع منّا حسناً ولا قبيحاً ولاطاعة ولا معصية ، و الصوت المؤلّف لا يسمّى كلاماً إلّا إذا علمنا به وقصدنا وجهه .

و كيف يمكن أن يملك شيء علميّ في نفسه من حيث كونه كذلك ثمّ يجهله مالكه ولا يعلم به ؟ (أجد التأمّل فيه) .

والله سبحانه هو الّذي أوجد هذا العالم على عجيب سعته في أجزائه البسيطة و العنصريّة والمركّبة على نظاميدهش اللبّ ، ثمّ خلقنا وأسكننا الليل والنهار ثمّ كثّرنا وأجرى بيننا نظام الاجتماع الإنسانيّ ثمّ هدانا إلى وضع اللغات ، واعتبار السنن ووضع

الاعتبارات ، ولم يزل يصاحبنا ويصاحب سائر الأسباب خطوة خطوة ، ويجارينا و إيّاها في مسير الليل والنهار لحظة لحظة ، وساق حوادث لانحصيها حادثة بعد حادثة .

حتّى تكلّم الواحد منّا بكلام فوضع المعنى في قلبه بإلهامه ، و أجرى اللفظ في لسانه بتعريفه ، وأسمع الصوت لمخاطبه بإسماعه ، وسار بمعناه إلى ذهنه بحفظه ، و فهّم المعنى لمفكّرته بتعليمه ، ثمّ بعثه لموافقة ماألقاه إليه المتكلّم أوصدّه عنذلك بإرادة باعثة له إليه أو كراهة دافعة له عنه ، وهو في جميع هذه المراحل الّتي تعجز عن الانعقاد عليها أنامل العدّ و الإحصاء قائد وسائق وهاد وحفيظ ورقيب ! فكيف يسع لقائل إلّا أن يقول : إنّه تعالى سميع عليم ، وما يكون من نجوى ثلاثة إلّا هورابعهم ولاخمسة إلّا هوسادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلّا هو معهم أينماكانوا ثمّ ينبّئهم بما عملوا يوم القيامة إنّ الله بكلّ شيء عليم .

و كذا إذا عمل الواحد منّا بعمل حسنة كان أوسيّئة فهومولود من أب وامّ يولّدانه تحت مراقبة الاختيار والإرادة ، وقد انتقل إليهما بعد ماقطع طريقاً بعيداً وأمداً مديداً في أصلاب أسباب فاعلة ، وأرحام علل اُخرى منفعلة إلى أن ينتهي بما الله أعلم به ، ولم يزل سبحانه ينقله بإرادته من حجر إلى حجر ، والأرض قبضته والسماوات بيمينه حتّى نزل منزل الاختيار فصاحبه منزلاً بعد منزل بإذنه حتّى طلع من اُفق العين ، و أخذ موضعه من مسكن الليل و النهار ثمّ لا يزال يجري فيما يتأثّر منه من أجزاء الكون كأحد الأسباب الجارية ، والله سبحانه عليه شهيد وبه محيط فكيف يمكن أن يغفل سبحانه عمّا هذا شأنه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير .

وممّا تقدّم يظهر أنّ قوله تعالى : «وهو السميع العليم» بمنزلة النتيجة لقوله : «وله ماسكن في الليل والنهار » .

والسمع والعلم وإن كانا معدودين من صفاته تعالى الذاتيّة الّتي هي عين الذات المتعالية من غير أن يتفرّع على أمر غيرها لكن من العلم و كذا السمع والبصر ماهو صفة فعليّة خارجة عن الذات وهي الّتي يتوقّف ثبوتها على تحقّق متعلّق غير الذات المقدّسة كالخلق والرزق والإحياء والإماتة المتوقّفة على وجود مخلوق ومرزوق وحيّ وميّت .

والأشياء لمّا كانت بأنفسها وأعيانها مملوكة محاطة له تعالى فهي إن كانت أصواتاً سمع ومسموعة له تعالى ، وإن كانت أنواراً وألواناً بصرو مبصرة له تعالى ، والجميع كائنة ماكانت علم ومعلومة له تعالى ، وهذا النوع من العلم من صفاته الفعليّة الّتي تتحقّق عند تحقّق الفعل منه تعالى لاقبل ذلك ، ولايلزم من ثبوتها بعد مالم تكن تغيّر في ذاته تعالى وتقدّس لأنّها لاتعدو مقام الفعل ، ولا يدخل في عالم الذات ؛ فالآية في استنتاجها العلم من الملك تريد إثبات العلم الفعليّ . فافهم ذلك .

والآية أعني قوله : «وله ماسكن في الليل والنهار » الخ كإحدى مقدّمات الحجّة المبيّنة بالآية السابقة فإنّ الحجّة على المعاد وإن تمّت بقوله : «قل لمن مافي السماوات والأرض قل لله كتب على نفسه الرحمة » لكنّ النظر الابتدائيّ الساذج ربّما غفل عن كون ملكه تعالى للأشياء مستلزماً لعلمه بها وسمعه بما يسمع منها كالأصوات والأقوال.

ولذلك نبّه عليه بتكرار ملك السماوات و الأرض ، و تفريع السمع و العلم عليه فقال : « وله ماسكن في الليل والنهار ـ وهو في معنى قوله : له مافي السماوات و الأرض ـ وهو السميع العليم» فكانت هذه الآية لذلك بمنزلة مقدّمة متمّمة للحجّة المسرودة في الآية السابقة .

والآية ـ على أنّا لم نستوف حقّها ولن يستوفى ـ من أرقّ الآيات القرآنيّة معنى وأدقّها إشارة وحجّة ، وأبلغها منطقاً .

قوله تعالى : « قل أغير الله أتّخذوليّاً فاطر السماوات و الأرض وهو يطعم ولا يطعم » شروع في الاحتجاج على وحدانيّته تعالى وأن لاشريك له .

والّذي يتحصّل من تاريخ الوثنيّة و اتّخاذ الأصنام و الآلهة أنّهم كانوا إنّما دانوا بذلك وخضعوا للآلهة لأحد أمرين : إمّا أنّهم وجدوا أنفسهم في حاجة إلى أسباب كثيرة في إبقاء الحياة كالتغذّي بالطعام واللباس والمسكن والأزواج والأولاد والعشيرة و نحو ذلك ، وعمدتها الطعام الّذي حاجة الإنسان إليه أشدّ من حاجته إلى غيره بحسب النظر الساذج ، وقد اعتقدوا أنّ لكلّ صنف من أصناف هذه الحوائج تعلّقاً بسبب هو الّذي يجودلهم بالتمتّع من وسيلة رفع تلك الحاجة كالسبب الّذي يمطر السماء فينبت

المرعى والكلاء لدوابّهم ويمنح بالخصب لأنفسهم ، والسبب الّذي يدبّر أمر السهل و الجبل أو يلقي بالمحبّة والاُلفة أو إليه أمر البحر و السفائن الجارية فيها .

ثمّ وجدوا أنّ قوّتهم لاتفي بالتسلّط على تلك الحاجة أو الحوائج الضروريّة فاضطرّوا إلى الخضوع إلى السبب المربوط بحاجتهم واتّخاذه إلهاً ثمّ عبادته .

وإمّا لأنّهم وجدوا هذا الإنسان الأعزل غرضاً لسهام الحوادث محصوراً بمكاره و شرور عامّة عظيمة لايقاومها كالسيل والزلزلة والطوفان و القحط والوباء ، و ببلايا ومحن اُخرى جزئيّة لا يحصيها كالأمراض والأوجاع والسقوط والفقر والعقم والعدوّ والحاسد والشانىء وغير ذلك ، ثمّ وضعوا لها أسباباً قاهرة هي المرسلة لها إليهم ، و القاصمة بها ظهورهم ، والمكدّرة لصفوة عيشهم ، وهي مخلوقات علويّة كأرباب الأنواع وأرواح الكواكب والأجرام العلويّة فاتّخذوها آلهة خوفاً من سخطهم وعذابهم ، وعبدوها ليستميلوها بالعبادة ويرضوها بالخضوع والاستكانة فيخلصوا بذلك عن المكاره والرزايا ويأمنوا شرورها والمضارّ النازلة منها إليهم .

والآية أعني قوله : « قل أغير الله أتّخذوليّاً » الخ والآيات التالية لها تحتجّ على المشركين بقلب حجّتيهم بعينهما إليهم أي تسلّم أصل الحجّة وتعدّها حقّة لكن تبيّن أنّ لازمها أن يعبد الله سبحانه وحده ، وينفى عنه كل شريك موضوع .

فقوله تعالى : «قل أغير الله أتّخذوليّاً فاطر السماوات والأرض وهو يطعم ولا يطعم» إشارة إلى الحجّة من المسلك الأوّل ، وهو مسلك الرجاء أن يعبد الإله لأنّه منعم فيكون عبادته شكراً لإنعامه سبباً لمزيده .

أمر سبحانه نبيّه صلى الله عليه وآله أن يبيّن لهم في صورة الاستفهام والسؤال أنّ الله سبحانه وحده هو الوليّ للنعمة الّتي يتنعّم بها الإنسان وغيره لأنّه هو الرازق الّذي لا يحتاج إلى أن يرزقه غيره يطعم ولا يطعم ، والدليل عليه أنّه تعالى هو الّذي فطر السماوات و الأرض ، وأخرجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، وأنعم عليها بنعمة التحقّق والثبوت ، ثمّ أفاض عليها بنعم لا يحصيها إلّا هو لإبقاء وجودها ، ومنها الإطعام للإنسان و غيره ، فإنّ جميع هذه النعم المعدّة لبقاء وجود الإنسان وغيره ، والأسباب الّتي تسوق تلك النعم

إلى محالّ الاستحقاق كلّ ذلك ينتهي إلى فطره وإيجاده الأشياء والأسباب و مسبّباتها جميعاً من صنعه .

فإليه سبحانه يرجع الرزق الّذي من أهمّ مظاهره عند الإنسان الإطعام فيجب أن يعبدالله وحده لأنّه هو الّذي يطعمنا من غير حاجة إلى إطعام من غيره .

فظهر بما بيّنّاه أوّلاً : أنّ التعبير عن العبوديّة والتألّه باتّخاذ الوليّ في قوله : «أغير الله أتّخذ وليّاً » إنّما هولكون الحجّة مسوقة من جهة إنعامه تعالى بالإطعام .

و ثانياً : أنّ التعلّق بقوله : « فاطر السماوات و الأرض » إنّما هو لبيان سبب انحصار الإطعام به تعالى كما تقدّم تقريره ، و ربّما استفيد ذلك من التعريض الّذي في قوله : « ولايطعم » فإنّ فيه تعريضاً بكون سائر من اتّخذوهم آلهة محتاجين كعيسى و غيره إلى إطعام أوما يجري مجراه .

ومن الممكن أن يستفاد من ذكره في الحجّة أنّه إشارة إلى مسلك آخر في إقامة الحجّة على توحيده تعالى هو أشرف من المسلكين جميعاً ، و محصّله أنّ الله سبحانه هو الموجد لهذا العالم ، و إلى فطره ينتهي كلّ شيء فيجب الخضوع له .

ووجه كون هذا المسلك أشرف هو أنّ المسلكين الآخرين وإن كانا أنتجا توحيد الإله من جهة أنّه معبود لكنّهما لايخلوان مع ذلك من شيء ، و هو أنّهما ينتجان وجوب عبادته طمعاً في النعمة أو خوفاً من النقمة فالمطلوب بالذات هو جلب النعمة أو الأمن من النقمة دونه تعالى و تقدّس ، و أمّا هذا المسلك فإنّه ينتج وجوب عبادة الله لأنّه الله سبحانه .

وثالثاً : أنّ اختصاص الإطعام من بين نعمه تعالى على كثرتها بالذكر إنّماالعناية فيه كون الإطعام بحسب النظر الساذج أوضح حوائج الحيوان العائش ومنهالإنسان .

ثمّ أمرسبحانه بعدتمام الحجّة نبيّه صلى الله عليه وآله أن يذكرلهم مايؤيّد به هذه الحجّة العقليّة ، وهو أنّالله أمره من طريق الوحي أن يجري فياتّخاذ الإله على الطريق الّذي يهدي إليه العقل وهو التوحيد ، ونهاه صريحاً أن يتخطّاه إلى أن يلحق بالمشركين فقال : «قل إنّي اُمرت أن أكون أوّل من أسلم » ثمّ قال : « ولاتكوننّ من المشركين» .

بقي هنا أمران :

أحدهما : أنّ قوله : « أوّل من أسلم » إن كان المراد أوّل من أسلم من بينكم فهو ظاهر فقد أسلم صلى الله عليه وآله قبل اُمّته ، و إن كان المراد به أوّل من أسلم من غير تقييد كما هو ظاهر الإطلاق كانت أوّليّته في ذلك بحسب الرتبة دون الزمان .

وثانيهما : أنّ نتيجة الحجّة لمّا كانت هي العبوديّة وهي نوع خضوع وتسليم كان استعمال لفظة الإسلام في المقام أولى من لفظة الإيمان لما فيه من الدلالة على غرض العبادة ، وهو الخضوع .

قوله تعالى : «قل إنّي أخاف إن عصيت ربّي عذاب يوم عظيم » وهذا هو المسلك الثاني من المسلكين اللّذين تقدّم أنّ المشركين تعلّقوا بهما في اتّخاذ الآلهة ، وهو أنّ عبادة آلهتهم يؤمنهم من شمول سخطها ونزول عذابها .

وقد أخذ سبحانه في الحجّة أخوف ما يجب أن يخاف منه من أنواع العذاب وأمرّه وهو عذاب الساعة الّتي ثقلت في السماوات والأرض كما أخذ في الحجّة الاُولى أحوج ما يحتاج إليه الإنسان بحسب بادىء النظر من النعم ، وهو الإطعام .

وقد قيل : «إن عصيت ربّي » دون أن يقال : إن أشركت بربّي إشارة إلى ما في قوله تعالى في الآية السابقة : «ولا تكونن من المشركين» من نهيه صلى الله عليه وآله عن الشرك فأفادت الآية أنّ من الواجب عليّ عقلاً أن أعبد الله وحده لا ومن ممّا أخاف من عذاب يوم عظيم ، وهذا الّذي دلّ عليه العقل دلّني عليه الوحي من ربّي .

و بهذا تناظر هذه الآية الآية السابقة من جهة إقامة الحجّة العقليّة أوّلاً ثمّ تأييده بالوحي من الله سبحانه فافهم ذلك ، و هذا من لطائف إيجاز القرآن الكريم فقد اكتفي في إفادة هذا المعنى على سعته بمجرّد وضع قوله : « عصيت » موضع أشركت .

قوله تعالى : «من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه » الخ المعنى ظاهر والآية متمّمة للحجّة المسرودة في الآية السابقة فظاهر الآية السابقة بحسب النظر البسيط إقامة النبيّ صلى الله عليه وآله الحجّة في وجوب التوحيد على نفسه بأنّ الله نهاه عن الشرك فيجب عليه توحيده ليؤمن عذاب الآخرة .

فيلوح لنظر المغفّل غير المتدبّر أن يردّ عليه الحجّة بأنّ النهي لمّا كان مختصّاً بك كما تدّعيه يختصّ الخوف ثمّ وجوب التوحيد أيضاً بك فلا تقتضي الحجّة وجوب التوحيد ونفي الشريك على غيرك ، وتصير الحجّة عليك لاعلى غيرك .

فأفاد بقوله : «من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه» أنّ عذابه مشرف على الجميع محيط بالكلّ لامخلص عنه إلّا برحمته فعلى كلّ إنسان أن يخاف من عذاب يومئذ على نفسه ما يخافه النبيّ صلّى الله عليه وآله على نفسه فالحجّة عامّة قائمة على جميع الناس لا خاصّة به صلّى الله عليه و آله .

قوله تعالى : « وإن يمسسك الله بضرّ فلا كاشف له إلّا هو » إلى آخر الآية قدكانت الحجّتان المذكورتان في الآيات السابقة أخذتا اُنموذجاً ممّا يرجوه الإنسان وهو الإطعام واُنموذجاً ممّا يخافه وهو عذاب يوم القيامة ، وتمّمتا بهما البيان ، ولم تتعرّضا لسائر أنواع الضرّ و أقسام الخير الّتي يمسّ الله سبحانه بهما الإنسان ، و الكلّ من الله عزّ اسمه .

فالآية توضح بالتصريح أنّ هناك من الضرّ ماهو غير عذاب يوم القيامة يمسّ الله سبحانه به الإنسان يجب أن يتوجّه إليه تعالى في كشفه ، و أنّ من الخير ما يمسّ الله به الإنسان ولارادّ لفضله ولامانع يمنع من إفاضته لقدرته على كلّ شيء ، و رجاء الخير يوجب على الإنسان أن يتّخذه سبحانه إلهاً معبوداً .

ولمّا أمكن أن يتوهّم أنّ كونه تعالى يمسّ الإنسان بضرّ أوبخير إنّما يقتضي أن يتّخذ معبوداً ، والخصم لا ينكر ذلك ، وأمّا قصر الاُلوهيّة والمعبوديّة فيه تعالى فلا لأنّ ما اتّخذوه من الآلهة هي أسباب متوسّطة و شفعاء أقوياء لها تأثيرات في الكون من شرّ أوخير يوجب على الإنسان أن يتقرّب إليها خوفاً من شرّها أو رجاءً لخيرها .

دفعه بأنّ الله سبحانه هو القاهر فوق عباده لايفوقه منهم أحد ولا يعادله فهم أنفسهم تحت قهره ، و كذا أفعالهم و آثارهم لايعملون عملاً من خير أو شرّ إلّا بإذنه ومشيّته غير مستقلّين بأمر البتّة ولا يملكون لأنفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا غيرذلك ، فما يطلع من اُفق ذواتهم من أثر خيراً أو شرّاً ينتهي إلى أمره ومشيّته وإذنه يستند إليه على ما يليق بساحة

قدسه وعزّته من الاستناد .

فالآيتان جميعاً تتمّمان معنى واحداً ، وهو أنّ مايصيب الإنسان من خير أو شرّ فمن الله على مايليق بساحته من الانتساب ، فالله سبحانه هو المتوحّد بالاُلوهيّة ، والمتفرّد بالمعبوديّة لاإله غيره ، ولا معبود سواه .

وقد عبّر عن إصابة الضرّ والخير بالمسّ الدالّ على الحقارة في قوله : «إن يمسسك» «وإن يمسسك» ليدلّ به على أنّ مايصيب الإنسان من ضرّ أو من خير شيء يسير ممّا تحمله القدرة غير المتناهية الّتي لايقوم لها شيء ، ولايطيقها ولا يتحمّلها مخلوق محدود .

وكأنّ قوله تعالى في جانب الخير : «فهو على كلّ شيء قدير» وضع موضع نحو من قولنا : فلا مانع يمنعه ، ليدلّ على أنّه تعالى قدير على كلّ خير مفروض كما أنّه قدير على كلّ ضرّ مفروض ، وتنكشف به علّة قوله : فلا كاشف له إلّا هو إن لو كشف غيره تعالى شيئاً ممّا مسّ به من ضرّ دفع ذلك قدرته عليه ، وكذلك قدرته على كلّ شيء تقتضي أن لايقوى شيء على دفع مايمسّ به من خير .

وتخصيص مايمسّ به من ضرّ أو خير بالنبيّ ﷺ في هذه الآية نظير التخصيص الواقع في قوله : «قل إنّي أخاف إن عصيت ربّي عذاب يوم عظيم» ويفيد قوله : «وهو القاهر فوق عباده» من التعميم نظير ما أفاد قوله : «من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه» .

قوله تعالى : «وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير» القهر هو نوع من الغلبة ، وهو أن يظهر شيء على شيء فيضطرّه إلى مطاوعة أثر من الغالب يخالف ما للمغلوب من الأثر طبعاً أو بنحو من الافتراض كالماء يظهر على النار فيقهرها على الخمود ، والنار تقهر الماء فتبخّره أو تجفّف رطوبته . وإذ كانت الأسباب الكونيّة إنّما أظهرها الله سبحانه لتكون وسائط في حدوث الحوادث فتضع آثارها في مسبّباتها ، وهي كائنة ماكانت مضطرّة إلى مطاوعة مايريده الله سبحانه فيها وبها ، يصدق عليها عامّة أنّها مقهورة لله سبحانه فالله قاهر عليها .

فالقاهر من الأسماء الّتي تصدق عليه تعالى كماتصدق على غيره ، غير أنّ بين قهره تعالى وقهر غيره فرقاً ، وهو أنّ غيره تعالى من الأشياء إنّما يقهر بعضها بعضاً وهما مجتمعان من جهة

مرتبة وجودها ودرجة كونها بمعنى أنّ النار تقهر الحطب على الاحتراق والاشتعال ، وهما معاً موجودان طبيعيّان يقتضي أحدهما بالطبع خلاف مايقتضيه الآخر لكن النار أقوى في تحميل أثرها على الحطب منه على النار فهي تظهر عليه في تأثيرها بأثرها فيه .

والله سبحانه قاهر لا كقهر النار الحطب بل هو قاهر بالتفوّق والإحاطة على الإطلاق بمعنى أنّا إذا نسبنا إحراق جسم وإشعاله كالحطب مثلاً إلى الله سبحانه فهو سبحانه قاهر عليه بالوجود المحدود الّذي أوجده به ، قاهر عليه بالخواصّ و الكيفيّات الّتي أعطاها له و عبّأه بهابيده ، قاهر عليه بالنار الّتي أوقدها لإحراقه وإشعاله ، وهو المالك لجميع ماللنار من ذات وأثر ، قاهر عليه بقطع عطيّة المقاومة للحطب ، ووضع الاحتراق والاشتعال موضعه فلا مقاومة ولا تعصّي ولا جموح ولا شبه ذلك قبال إرادته ومشيّته لكونها من اُفق أعلى .

فهو تعالى قاهر على عباده لكنّه فوقهم لا كقهر شيء شيئاً رهما متزاملان . و قد صدّق القرآن الكريم هذا البحث بنتيجته فذكره اسماً له تعالى في موضعين من هذه السورة وهما هذه الآية وآية (٦١) .

وقيّد الاسم في كلا الموضعين بقوله : « فوق عباده » و الغالب في المحفوظ من موارد استعمال القهر هو أن يكون المغلوب من اُولي العقل بخلاف الغلبة ، ولذا فسّره الراغب بالتذليل ، والذلّة في اُولي العقل أظهر ، ولايمنع ذلك من صحّة صدقه في غير مورد اُولي العقل بحسب الاستعمال أو بعناية .

والله سبحانه قاهر فوق عباده يمسّهم بالضرّ وبالخير ويذلّلهم لطاوعته ، وقاهر فوق عباده فيما يفعلونه و يؤثّرون به من أثر لأنّه المالك لما ملّكهم و القادر على ما عليه أقدرهم .

ولمّا نسب في الآيتين إليه المسّ بالضرّ والخير ، وقد ينسبان إلى غيره ميّز مقامه من مقام غيره بقوله في ذيل الآية : « وهو الحكيم الخبير » فهو الحكيم لا يفعل مايفعل جزافاً وجهلاً الخبير لايخطىء ولا يغلط كغيره .

***

قُلْ أيُّ شَيْءٍ أكْبَرُ شَهادَةً قُلِ اللّهُ شَهيدٌ بَيْني وَبَيْنَكُمْ وَاُوحِيَ إلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِاُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أنَّ مَعَ اللّهِ آلِهَةً اُخْرى قُلْ لا أشْهَدُ قُلْ إنَّما هُوَ إلهٌ واحِدٌ وَإنَّني بَريءٌ مِمّا تُشْرِكُونَ (١٩) الَّذينَ آتَيْناهُمُ الْكِتابَ يَعْرِفُونَهُ كَما يَعْرِفُونَ أبْناءَهُمُ الَّذينَ خَسِروا أنْفُسَهُمْ فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ (٢٠) .

(بيان)

احتجاج على الوحدانيّة من طريق الوحي فإنّ وحدة الإله وانتفاء الشريك عنه وإن كانت ممّا يناله العقل بوجوه من النيل فلا مانع من إثباته من طريق الوحي الصريح الّذي لامرية فيه ، فالمطلوب هو اليقين بأنّه تعالى إله واحد لاشريك له ، و إذا فرض حصوله من طريق الوحي الّذي لايداخله ريب في كونه وحياً إلهيّاً كالقرآن المتّكىء على التحدّي فلا مانع من الاستناد إليه .

قوله تعالى : « قل أيّ شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم » أمر نبيّه أن يسألهم عن أكبر الأشياء من حيث الشهادة ، و الشهادة هي تحمّل الخبر عن نوع من العيان كالإبصار و نحوه ، و أداء ما تحمّل كذلك بالإخبار و الإنباء ، و إذ كان التحمّل والأداء ـ و خاصّةً التحمّل ـ ممّا يختلف بحسب إدراك المتحمّلين و بحسب وضوح الخبر الّذي تحمّله المتحمّل ، و بحسب قوّة المؤدّي بياناً وضعفه اختلافاً فاحشاً .

فليس المتحمّل الّذي يغلب على مزاجه السهو والنسيان أو الغفلة كالّذي يحفظ ما يعيه سمعه و يقع عليه بصره ، و ليس الصاحي كالسكران ولا الخبير الأخصّائيّ بأمر كالأجنبيّ الأعزل .

وإذ كان الأمر على ذلك فلا يقع ريب في أنّ الله سبحانه هو أكبر من كلّ شيء شهادة

فإنّه هو الّذي أوجد كلّ مادقّ وجلّ من الأشياء ، وإليه ينتهي كلّ أمر وخلق ، وهو المحيط بكلّ شيء ومع كلّ شيء لايعزب عن علمه مثقال ذرّة في السماوات والأرض ولا أصغر من ذلك ولاأكبر لايضلّ ولاينسى .

و لكون الأمر بيّناً لا يقع فيه شكّ لم يحتجّ إلى إيراد الجواب في اللفظ بأن يقال : قل الله أكبر شهادة ، كما قيل . «قل لمن ما في السماوات والأرض قل لله » (الأنعام ١٢) أو يقال : سيقولون الله ، كما قيل : « قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعملون * سيقولون لله » (المؤمنون : ٨٦) .

على أنّ قوله : «قل الله شهيد بيني و بينكم » يدلّ عليه و يسدّ مسدّه ، وليس من البعيد أن يكون قوله : « شهيد » خبراً لمبتدء محذوف هو الضمير العائد إلى الله ، و التقدير : «قل الله هو شهيد بيني وبينكم » فتشتمل الجملة على جواب السؤال وعلى ما استؤنف من الكلام .

وقوله : « قل الله شهيد بيني وبينكم» على أنّه يشتمل على إخباره صلى الله عليه وآله بشهادة الله تعالى هو بنفسه شهادة لمكان قوله : «قل» إذ أمره بأن يخبرهم بشهادته تعالى بالنبوّة لا ينفكّ عن الشهادة بذلك ، و على هذا فلا حاجة إلى التسبّب بأنواع ما وقع في القرآن الكريم من شهادة الله تعالى على نبوّته صلى الله عليه وآله وعلى نزول القرآن من عنده كقوله تعالى «والله يعلم إنّك لرسوله » (المنافقون : ١) أوقوله : « لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه » (النساء : ١٦٥) و غير ذلك من الآيات الدالّة على ذلك تصريحاً أو تلويحاً بلفظ الشهادة أو بغيره .

وتقييد شهادته تعالى بقوله «بيني وبينكم » يدلّ على توسّطه تعالى بين طرفين متخاصمين هما النبيّ صلى الله عليه وآله وقومه ، والنبيّ لم ينعزل عنهم ولم يتميّز منهم في جانب إلّا في دعوى النبوّة والرسالة ودعوى نزول القرآن لكن نزول القرآن بالوحي قد ذكر بعد في قوله : « واُوحي إليّ هذا القرآن» فالمراد بشهادته تعالى بينه وبينهم شهادته بنبوّته ويؤيّده أيضاً قوله في الآية التالية : « الّذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » على ماسيجيء إن شاء الله .

قوله تعالى : «وأُوحي إليّ هذا القرآن لأُنذركم به و من بلغ» من مقول القول وهو معطوف على قوله : « الله شهيد » الخ وجعل الإنذار غاية لنزول القرآن الكريم أخذ بمسلك الخوف في الدعوة النبويّة ، وهو الأوقع في أفهام عامّة الناس فإنّ مسلك الرجاء والوعد وإن كان أحد الطريقين في الدعوة ، وقد استعمله الكتاب العزيز في الجملة لكنّ رجاء الخير لايبعث إلى طلبه بعثاً إلزاميّاً وإنّما يورث شوقاً ورغبة بخلاف الخوف لوجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً .

ولأنّ دعوة الإسلام إنّماهي إلى دين الفطرة ، وهو مخزون مكنوز في فطرة الناس وإنّما حجبهم عنه ماابتلوا به من الشرك والمعصية ممّا يوجب عليهم غلبة الشقوة و نزول السخط الإلهيّ فالأقرب إلى الحكمة و الحزم في دعوتهم أن تبدأ بالإنذار ، ولهذا كلّه ربّما حصر شأن النبيّ ﷺ في الإنذار كما في قوله : « إن أنت إلّا نذير » (الفاطر : ٢٣) وقوله : « وإنّما أنا نذير مبين » (العنكبوت : ٥٠) .

هذا في عامّة الناس وأمّا الخاصّة من عباد الله ، وهم الّذين يعبدونه حبّاً له لا خوفاً من نار ولاطمعاً في جنّة فإنّهم يتلقّون من الدعوة بالخوف والرجاء أمراً آخر فإنّهم يتلقّون من النار أنّها دار بعد وسخط فيخافونها لذلك ، ومن الجنّة أنّها ساحة قرب و رضوان فيشتاقون إليها لذلك .

وظاهر قوله : « لأُنذركم به ومن بلغ» أنّه خطاب لمشركي مكّة أو لقريش أو للعرب عامّة إلّا أنّ التقابل بين ضمير الخطاب وبين من بلغ ـ والمراد بمن بلغ هو من لم يشافهه النبيّ ﷺ بالدعوة في زمن حياته أو بعده ـ يدلّ على أنّ المراد بالمخاطبين في قوله : «لأُنذركم به » هم الّذين شافههم النبيّ ﷺ بالدعوة ممّن تقدّم دعاؤه على نزول الآية أو قارنه أوتأخّر عنه .

فقوله : « وأُوحي إليّ هذا القرآن لأُنذركم به ومن بلغ » يدلّ على عموم رسالته ﷺ بالقرآن لكلّ من سمعه منه أوسمعه من غيره إلى يوم القيامة ، و إن شئت فقل : تدلّ الآية على كون القرآن الكريم حجّة من الله و كتاباً له ينطق بالحقّ على أهل الدنيا من لدن نزوله إلى يوم القيامة .

وقد قيل : «لأُنذركم به» ولم يقل : لأُنذركم بقراءته فالقرآن حجّة على من سمع لفظه وعرف معناه واهتدى إلى مقاصده ، أو فسّر له لفظه و قرع سمعه بمضامينه فليس من شرط كتاب مكتوب إلى قوم أن يكون بلسانهم بل أن تقوم عليهم حجّته و تشملهم مضامينه ، وقد دعا صلى الله عليه وآله بكتابه إلى مصر و الحبشة و الروم و إيران و لسانهم غير لسان القرآن ، وقد كان فيمن آمن به في حياته و قبل إيمانهم سلمان الفارسيّ و بلال الحبشيّ وصهيب الروميّ وعدّة من اليهود ولسانهم عبريّ هذا كلّه ممّا لاريب فيه .

قوله تعالى : « أئنّكم لتشهدون أنّ مع الله آلهة اُخرى قل لا أشهد» إلى آخر الآية ، لمّا ذكر شهادة الله وهو أكبر شهادة على رسالته ولم يرسل إلّا ليدعوهم إلى دين التوحيد ، وليس لأحد بعد شهادة الله سبحانه على أن لاشريك له في اُلوهيّته أن يشهد أنّ مع الله آلهة أمر نبيّه أن يسألهم سؤال متعجّب منكر : هل يشهدون بتعدّد الآلهة ، و هذا هو الّذي يدلّ عليه تأكيد المسؤول عنه بأنّ و اللام ، كأنّ النفس لاتقبل أن يشهدوا به بعد أن سمعوا شهادة الله تعالى .

ثمّ أمره أن يخالفهم في الشهادة فينفي عن نفسه الشهادة بماشهدوا به فقال : «قل لا أشهد » أي بما شهدتم به بقرينة المقام ، ثمّ قال : « قل إنّما هو إله واحد وإنّني بريء ممّا تشركون » وهو شهادة على وحدانيّته تعالى ، والبراءة ممّا يدعون له من شركاء .

قوله تعالى : « الّذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » و هذا إخبار عمّا شهد به الله سبحانه في الكتب المنزّلة على أهل الكتاب ، و علمه علماء أهل الكتاب ممّا عندهم من كتب الأنبياء من البشارة بعد البشارة بالنبيّ صلى الله عليه وآله ، ووصفه بما لا يعتريه شكّ ولا يطرأ عليه ريب .

فهم بما استحضروا من نعته صلى الله عليه وآله يعرفونه بعينه كمايعرفون أبناءهم ، قال تعالى : « الّذين يتّبعون الرسول النبيّ الاُمّيّ الّذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة و الإنجيل » (الأعراف : ١٥٦) وقال تعالى : «محمّد رسول الله والّذين معه أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم تراهم ركّعاً سجّداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل » (الفتح : ٢٩) وقال تعالى : «أولم يكن

لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل » (الشعراء : ١٨٧) .

ولمّا كان بعض علمائهم يكتمون ماعندهم من بشاراته ونعوته صلى الله عليه وآله و يستنكفون عن الإيمان به بيّن الله تعالى خسرانهم في أمرهم فقال : « الّذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون » .

وقد تقدّم بعض الكلام في تفسير نظيرة الآية من سورة البقرة (آية ١٤٦) و بيّنّا هناك وجه الالتفات من الحضور إلى الغيبة في الآية وسيأتي تمام الكلام في سورة الأعراف (آية ١٥٦) إن شاء الله تعالى .

«بحث روائي»

في تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن محمّد بن عيسى بن عبيد قال : قال لي أبو الحسن عليه السلام : ماتقول إذا قيل لك : أخبرني عن الله عزّ وجلّ أشيء أم لاشيء ؟ قال : قلت : قد أثبت الله عزّ وجلّ نفسه شيئاً حيث يقول : « قل أيّ شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم » وأقول : إنّه شيء لاكالأشياء إذ في نفي الشيئيّة عنه نفيه و إبطاله . قال لي : صدقت وأحسنت .

قال الرضا عليه السلام : للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب : نفي ، وتشبيه ، و إثبات بغير تشبيه فمذهب النفي لايجوز ، ومذهب التشبيه لايجوز لأنّ الله تبارك و تعالى لا يشبهه شيء ، والسبيل في الطريقة الثالثة إثبات بلاتشبيه .

اقول : المراد بمذهب النفي نفي معاني الصفات عنه تعالى كما ذهبت إليه المعتزلة، وفي معناه إرجاع الصفات الثبوتيّة إلى نفي مايقابلها كالقول بأنّ معنى القادر أنّه ليس بعاجز ، و معنى العالم أنّه ليس بجاهل إلّا أن يرجع إلى ما ذكره عليه السلام من المذهب الثالث .

والمراد بمذهب التشبيه أن يشبّه تعالى بغيره ـ وليس كمثله شيء ـ أي أن يثبت

له من الصفة معناه المحدود الّذي فينا المتميّز عن غيره من الصفات بأن يكون قدرته كقدرتنا وعلمه كعلمنا ، وهكذا ، ولو كان ماله من الصفة كصفتنا احتاج كاحتياجنا فلم يكن واجباً تعالى عن ذلك .

والمراد بمذهب الإثبات من غير تشبيه أن يثبت له من الصفة أصل معناه و تنفى عنه خصوصيّته الّتي قارنته في الممكنات المخلوقة أي تثبت الصفة وينفى الحدّ .

و في تفسير القمّي : في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام «قل أيّ شي أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم» وذلك أنّ مشركي أهل مكّة قالوا : يا محمّد ما وجد الله رسولاً أرسله غيرك ؟ ما نرى أحداً يصدّقك بالّذي تقول ـ ذلك في أوّل مادعاهم وهم يومئذ بمكّة ـ قالوا : ولقد سألنا عنك اليهود والنصارى فزعموا أنّه ليس لك ذكر عندهم ، فأتنا بمن يشهد أنّك رسول الله . قال رسول الله صلى الله عليه وآله : الله شهيد بيني وبينكم .

وفي تفسير العيّاشي عن بكير عن محمّد عن أبي جعفر عليه السلام في قول الله : «لاُنذركم به ومن بلغ» قال : عليّ عليه السلام ممّن بلغ .

اقول : ظاهره أنّ «من بلغ» معطوف على ضمير «كم» . وقد ورد في بعض الروايات أنّ المراد بمن بلغ هو الإمام ، ولازمه عطف «من بلغ» على فاعل «لاُنذركم» المقدّر ، وظاهر الآية هو الأوّل .

وفي تفسير البرهان عن ابن بابويه بإسناده عن يحيى بن عمران الحلبيّ عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سئل عن قول الله عزّوجلّ : «واُوحي إليّ هذا القرآن لاُنذركم به ومن بلغ» قال : بكلّ لسان .

اقول : قد مرّ وجه استفادته من الآية .

وفي تفسير المنار : أخرج أبو الشيخ عن اُبيّ بن كعب قال : اُتي رسول الله صلى الله عليه وآله بأُسارى فقال لهم : هل دعيتم إلى الإسلام ؟ قالوا : لا ، فخلّى سبيلهم ثمّ قرأ : «و اُوحي إليّ هذا القرآن لاُنذركم به و من بلغ» ثمّ قال : خلّوا سبيلهم حتّى يأتوا مأمنهم من أجل أنّهم لم يدعوا .

و في تفسير القمي : إنّ عمربن الخطّاب قال لعبدالله بن سلام : هل تعرفون محمّداً في كتابكم ؟ قال : نعم والله نعرفه بالنعت الّذي نعته الله لنا إذ رأيناه فيكم كما يعرف أحدنا ابنه إذا رآه مع الغلمان .

والّذي يحلف به ابن سلام : لأنا بمحمّد هذا أشدّ معرفة منّي بابني .



***

وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِباً اَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِه اِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (٢١) وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ اَشْرَكُوا اَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٢٢) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ اِلاَّ اَنْ قَالُوا وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (٢٣) اُنْظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلٰى اَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (٢٤) وَ مِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ اِلَيْكَ وَ جَعَلْنَا عَلٰى قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوهُ وَ فِي آذَانِهِمْ وَقْراً وَاِنْ يَرَوا كُلَّ آيَةٍ لاَيُؤْمِنُوا بِهَا حَتّٰى اِذَا جَاؤُكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا اِنْ هٰذَا اِلاَّ اَسَاطِيرُ الْاَوَّلِينَ (٢٥) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَ يَنْؤَنَ عَنْهُ وَ اِنْ يُهْلِكُونَ اِلاَّ اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (٢٦) وَلَوْ تَرٰى اِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَالَيْتَنَا نُرَدُّ وَلاَ نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (٢٧) بَلْ بَدَا لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَاِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (٢٨) وَ قَالُوا اِنْ هِيَ اِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (٢٩) وَلَوْ تَرٰى اِذْ وُقِفُوا عَلٰى رَبِّهِمْ قَالَ اَلَيْسَ هٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلٰى وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ (٣٠) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللّٰهِ حَتّٰى اِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلٰى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ اَوْزَارَهُمْ عَلٰى ظُهُورِهِمْ اَلاَ سَاءَ مَا يَزِرُونَ (٣١) وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلاَّ لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ لَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ اَفَلاَ تَعْقِلُونَ (٣٢) .

﴿بيان﴾

تعود الآيات إلى أصل السياق وهو الحضور فتلتفت إلى النبيّ صلى الله عليه وآله بالخطاب فتذكر له مظالم المشركين في اُصول العقائد الطاهرة وهي التوحيد و الاعتقاد بالنبوّة والمعاد ، وذلك قوله تعالى : « ومن أظلم » الخ وقوله : « ومنهم من يستمع إليك » الخ ، وقوله : « وقالوا ماهي إلّا حياتنا الدنيا » الخ .

ثمّ تبيّن أنّ ذلك منهم أشدّ الظلم وإهلاك لأنفسهم وخسران لها ، و تبيّن كيف تنعكس إليهم وتوافيهم هذه المظالم يوم القيامة فيكذبون على أنفسهم بإنكار ما قالوا في الدنيا ويتمنّون الرجوع إلى الدنيا ليعملوا الصالحات ، و يبدون التحسّر على ما فرّطوا في جنب الله سبحانه .

قوله تعالى : « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أو كذّب بآياته » الظلم من أشنع الذنوب بل التحليل الدقيق يقضي أنّ سائر الذنوب إنّما هي شنيعة مذمومة بمقدار ما فيها من معنى الظلم ، وهو الانحراف و الخروج عن الوسط العدل .

والظلم كما يكبر ويصغر من جهة خصوصيّات من صدر عنه الظلم كذلك يختلف حاله بالكبر والصغر من جهة من وقع عليه الظلم أو اُريد إيقاعه عليه فكلّما جلّ موقعه وعظم شأنه كان الظلم أكبر وأعظم ، ولا أعزّ قدراً و أكرم ساحة من الله سبحانه ولا من آياته الدالّة عليه ، فلا أظلم ممّن ظلم هذه الساحة المنزّهة أو ما ينتسب إليها بوجه ، ولا يظلم إلّا نفسه .

وقدصدّق الله سبحانه هذه النظرة العقليّة بقوله : « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أو كذّب بآياته » أمّا افتراء الكذب عليه تعالى فبإثبات الشريك له ، ولا شريك له ، أو دعوى النبوّة أو نسبة حكم إليه كذباً وابتداعاً ، وأمّا تكذيب آياته الدالّة عليه فكتكذيب النبيّ الصادق في دعواه المقارنة للآيات الإلهيّة أو إنكار الدين الحقّ ، ومنه إنكار الصانع أصلاً .

والآية تنطبق على المشركين ، وهم أهل الأوثان الّذين إليهم وجه الاحتجاج من جهة أنّهم أثبتوا لله سبحانه شركاء بعنوان أنّهم شفعاء مصادر أُمور في الكون ، و إليهم ينتهي تدبير شؤون العالم مستقلّين بذلك ، ومن جهة أنّهم أنكروا آياته تعالى الدالّة على النبوّة و المعاد .

و ربّما ألحق بعضهم بذلك القائلين بجواز شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله أو الطاهرين من ذرّيّته أو الأولياء الكرام من اُمّته فقضى بكون الاستشفاع بهم في شيء من حوائج الدنيا أو الآخرة شركاً تشتمله الآية وما يناظرها من الآيات الشريفة .

و كأنّه خفي عليهم أنّه تعالى أثبت الشفاعة إذا قارنت الإذن في كلامه من غير أن يقيّده بدنيا أو آخرة فقال عزّ من قائل : « من ذا الّذي يشفع عنده إلّا بإذنه» (البقرة : ٢٥٥) .

على أنّه تعالى قال : « ولا يملك الّذين يدعون من دونه الشفاعة إلّا من شهد بالحقّ وهم يعلمون » (الزخرف : ٨٦) فأثبت الشفاعة حقّاً للعلماء الشهداء بالحقّ ، و القدر المتيقّن منهم الأنبياء ومنهم النبيّ صلى الله عليه وآله ، وقد أثبت الله سبحانه شهادته بقوله : « و جئنا بك على هؤلاء شهيداً » (النساء : ٤٠) ونصّ على علمه حيث قال : « ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء » (النحل:٨٩) وقال : «نزل به الروح الأمين على قلبك » (الشعراء :١٩٤) وهل يعقل نزول الكتاب الّذي هو تبيان كلّ شيء على قلب من غير علم به ، أو بعثه تعالى إيّاه شهيداً وليس بشهيد بالحقّ ؟ وقال الله تعالى : « لتكونوا شهداء على الناس » (البقرة : ١٤٣) وقال : « ويتّخذ منكم شهداء » (آل عمران : ١٤٠) وقال تعالى : « و تلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلّا العالمون » (العنكبوت : ٤٣) فأثبت في هذه الاُمّة شهداء علماء ولايثبت إلّا الحقّ .

وقال تعالى في أهل بيته عليهم السلام : « إنّما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهّركم تطهيراً » (الأحزاب : ٣٣) فبيّن أنّهم مطهّرون بتطهيره ثمّ قال : « إنّه لقرآن كريم* في كتاب مكنون* لا يمسّه إلّا المطهّرون » (الواقعة:٧٩) فعدّهم العلماء بالقرآن الّذي هو تبيان كلّ شيء و المطهّرون هم القدر المتيقّن من هذه الاُمّة في الشهادة

بالحقّ الّتي لا سبيل للّغو والتأثيم إليها ، وقد أشبعنا الكلام في معنى الشفاعة في الجزء الأوّل من الكتاب فليراجع .

قوله تعالى : « إنّه لا يفلح الظالمون » الفلاح و الفوز و النجاح و الظفر والسعادة ألفاظ قريبة المعنى ، و لهذا فسّر الراغب الفلاح بإدراك البغية الّذي هو معنى السعادة تقريباً قال في المفردات : الفلح الشقّ وقيل : الحديد بالحديد يُفلح أي يشقّ ، و الفلّاح الأكّار لذلك و الفلاح الظفر و إدراك البغية ، وذلك ضربان دنيويّ واُخرويّ :

فالدنيويّ الظفر بالسعادات الّتي تطيب بها حياة الدنيا و هو البقاء و الغنى و العزّ و إيّاه قصد الشاعر بقوله :

أفلح بما شئت فقد يدرك بالضعف وقد يخدع الأريب

وفلاح اُخرويّ ، وذلك أربعة أشياء : بقاء بلا فناء ، وغنى بلا فقر ، و عزّ بلا ذلّ ، وعلم بلا جهل . انتهى فمن الممكن أن يقال : إنّ الفلاح هو السعادة سمّيت به لأنّ فيها الظفر و إدراك البغية بشقّ الموانع الحائلة دون المطلوب .

وهذا معنى جامع ينطبق على موارد الاستعمال كقوله : «قد أفلح المؤمنون» (المؤمنون: ١٠) وقوله : «قد أفلح من زكّاها» (الشمس : ٩) وقوله : « إنّه لا يفلح الكافرون » (المؤمنون: ١١٨) إلى غير ذلك من الموارد .

فقوله : « إنّه لا يفلح الظالمون » ـ وقد اُخذ الظلم و صفاً ـ معناه أنّ الظالمين لا يدركون بغيتهم الّتي تشبّثوا لأجل إدراكها بما تشبّثوا به فإنّ الظلم لا يهدي الظالم إلى ما يبتغيه من السعادة والظفر بواسطة ظلمه .

وذلك أنّ السعادة لن تكون سعادة إلّا إذا كانت بغية ومطلوباً بحسب واقع الأمر وخارج الوجود ، ويكون حينئذ الشيء الّذي يطلب هذه البغية والسعادة بحسب وجوده و طبيعة كونه مجهّزاً بما يناسب هذه السعادة المطلوبة من الأسباب والأدوات كالإنسان الّذي من سعادته المطلوبة أن يبقى بقاءً بوضع البدل مكان ما تحلّل من بنيته ثمّ هو مجهّز بجهاز التغذّي الدقيق الّذي يناسب ذلك ، والأدوات والأسباب الملائمة له ، ثمّ في المادّة الخارجيّة ما يوافق مزاج بنيته فيأخذها بالأسباب و الأدوات المهيّأة لذلك ثمّ يصفّيه

و يبدّل صورته إلى ما يشابه صورة المتحلّل من بدنه ثمّ يلصقه ببدنه فيعود البدن تامّاً بعد نقصانه ، وهذا حكم عامّ جار في جميع الأنواع الخارجيّة الّتي تناله حواسّنا ويسعه استقراؤنا من غير تخلّف و اختلاف البتّة .

وعلى هذا يجري نظام الكون في مسيره فلكلّ غاية مطلوبة وسعادة مقصودة طريق خاصّ لايسلك إليها إلّا منه ، ولو توصّل إليها من غير سببه الّذي يألفها النظام أوجب ذلك العطل في السبب وبطلان الطريق ، وفي عطله و بطلانه فساد جميع مايرتبط و يتعلّق به من الأسباب و العلائق كالإنسان الّذي فرض توصّله إلى إبقاء الوجود من غير طريق التناول و الالتقام و الهضم فإنّ ذلك يفضي إلى عطل قوّته الغاذية ، وفي عطله انحراف قوّتيه المنمية والمولّدة مثلاً جميعاً .

وقد اقتضت العناية الإلهيّة في هذه الأنواع الّتي تعيش بالشعور و الإرادة أن تعيش بتطبيق أعمالها على ماحصّلته من العلم بالخارج فلو انحرفت عن الخارج لعارض مّا كان في ذلك بطلان العمل ، ولو تكرّر ذلك بطلت الذات كالإنسان المريد للأكل إذا غلط وحسب السمّ غذاءً أو الطين خبزاً ونحو ذلك .

وللإنسان عقائد وآراء عامّة متولّدة من نظام الكون الخارجيّ يضعها أصلاً ويطبّق عمله عليها كالعقائد الراجعة إلى المبدء و المعاد ، و الأحكام العمليّة الّتي يجعلها مقاييس لأعماله من العبادات و المعاملات .

وهذه طرق إلى السعادات الإنسانيّة بحسب طبعها لاطريق إليها دونها إذا سلكها الإنسان أدرك بغيته وظفر بسعادته ، ولو انحرف عنها إلي غيرها ـ وهو الظلم ـ لم يوصله إلى بغيته و لئن أوصله إليه لم يثبت عليه ، ولم يدم له ذلك فإنّ سائر الطرق و السبل مربوطة به فتنازعه في ذلك ، وتخالفه وتضادّه بجميع مالها من الوسع و الطاقة ، ثمّ أجزاء الكون الخارجيّ الّذي هو السبب لانتشاء هذه الآراء والأحكام لاتوافقه في عمله ، ولاتزال على هذا الحال حتّى تقلّب له الأمر ، وتفسد عليه سعادته ، وتنغّص عليه عيشته .

فالظالم ربّما دعته طاغية الشره إلى أن يستعمل ماله من العزّة بالإثم و القدرة الكاذبة في الحصول على بغية و سعادة من غير طريقه المشروع ، فيخالف الاعتقاد الحقّ

لتوحيد الله سبحانه ، أو ينازع الحقوق المشروعة فيتعدّى إلى أموال الناس فيغصبها ظلماً ، أوإلى أعراض الناس فيهتك أستارهم عنوة ، أوإلى دمائهم و نفوسهم فيتصرّف فيها من غير حقّ أو يعصي في شيء من نواميس العبوديّة لله سبحانه بصلاة أو صوم أو حجّ أو غيرها ، أو يقترف شيئاً من الذنوب المتعلّقة بذلك كالكذب والفرية و الخدعة ونحوها .

يأتي بشيء من ذلك وربّما أدرك ماقصده ، وهو طيّب النفس بما ظفر به من مطلوبه بحسب زعمه ، وقد ذهل عن خسران صفقته وخيبة مسعاه في دنياه وآخرته .

أمّا في دنياه فلأنّ ماسلكه من الطريق إنّما هو طريق الهرج و المرج و اختلال النظام إذ لوكان طريقاً حقّاً لعمّ و لو عمّ أبطل النظام ، ولو بطل النظام بطلت حياة المجتمع الإنسانيّ فالنظام الّذي يضمن بقاء النوع الإنسانيّ كائناً ماكان ينازعه فيماحازه بعمله غير المشروع ، ولا يزال على المنازعة حتّى يفسد عليه مقتضى عمله و نتيجة سعيه المشؤوم عاجلاً أوعلى مهل ولن يدوم ظلم البتّة .

وأمّا في الآخرة فلأنّ ظلمه مكتوب في صحيفة عمله ، و هو منقوش في لوح نفسه بما يورد عليها من الأثر ثمّ هو مجزيّ به عائش على وتيرته ، و إن تبدوا مافي أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله .

قال الله تعالى : « أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلّا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردّون إلى أشدّ العذاب وما الله بغافل عمّا تعملون » (البقرة : ٨٥) وقال : « كذّب الّذين من قبلهم فأتاهم العذاب من حيث لايشعرون* فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا ولعذاب الآخرة أكبر لوكانوا يعلمون » (الزمر : ٢٦) وقال : « ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير* ثاني عطفه ليضلّ عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق* ذلك بما قدّمت يداك وأنّ الله ليس بظلّام للعبيد » (الحجّ : ١٠) إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة .

والآيات ـ كما ترى ـ تشمل المظالم الاجتماعيّة والفرديّة فهي تصدّق ما تقدّم من البحث ، وأشملها مضموناً الآية المبحوث عنها : « إنّه لا يفلح الظالمون » .

قوله تعالى : « ويوم نحشرهم جميعاً » إلى آخر الآيتين ، الظرف متعلّق بمقدّر و التقدير : واذكر يوم ، الخ وقد تعلّقت العناية في الكلام بقوله : « جميعاً » للدلالة على أنّ العلم والقدرة لا يتخلّفان عن أحد منهم فالله سبحانه محيط بجميعهم علماً وقدرة سيحصيهم ويحشرهم ولا يغادر منهم أحداً .

والجملة في مقام بيان قوله : « إنّه لا يفلح الظالمون » كأنّه لمّا قيل : « إنّه لا يفلح الظالمون » سئل فقيل : و كيف ذلك ؟ فقيل : لأنّ الله سيحشرهم ويسألهم عن شركائهم فيضلّون عنهم ويفقدونهم فينكرون شركهم ويقسمون لذلك بالله كذباً ، ولو أفلح هؤلاء الظالمون في اتّخاذهم لله شركاء لم يضلّ عنهم شركاؤهم . ولم يكذبوا على أنفسهم بل وجدوهم على ما ادّعوا من الشركة والشفاعة ونالوا شفاعتهم .

وقوله : « ثمّ لم تكن فتنتهم » الخ قيل : المراد بالفتنة الجواب أي لم يكن جوابهم إلّا أن أقسموا بالله على أنّهم ما كانوا مشركين ، وقيل : الكلام على تقدير مضاف والمراد : لم تكن عاقبة افتتانهم بالأوثان إلّا أن قالوا الخ ، وقيل : المراد بالفتنة المعذرة ، و لكلّ من الوجوه وجه .

قوله تعالى : « انظر كيف كذبوا على أنفسهم وضلّ عنهم ما كانوا يفترون » بيان لمحلّ الاستشهاد فيما قصّ من حالهم يوم القيامة ، و المراد أنّهم سيكذبون على أنفسهم و يفقدون ما افتروا به ، ولو أفلحوا في ظلمهم وسعدوا فيما طلبوا لم ينجرّ أمرهم إلى فقد ذلك وإنكاره على أنفسهم .

أمّا كذبهم على أنفسهم فلأنّهم لمّا أقسموا بالله أنّهم ما كانوا مشركين أنكروا ما ادّعوه في الدنيا من أنّ لله سبحانه شركاء ، وهم كانوا يصرّون عليه ويعرضون فيه عن كلّ حجّة واضحة وآية بيّنة ظلماً وعتوّاً ، وهذا كذب منهم على أنفسهم ،

وأمّا ضلال ما كانوا يفترونه عنهم فلأنّ اليوم يوم ينجلي فيه عياناً أنّ الأمر والملك والقوّة لله جميعاً ليس لغيره من شيء إلّا ذلّة العبوديّة ، والفقر والحاجة من غير أيّ استقلال قال تعالى : «ولو يرى الّذين ظلموا إذ يرون العذاب أنّ القوّة لله جميعاً و أنّ الله شديد العقاب » (البقرة : ١٦٥) وقال : «لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار » (المؤمن : ١٦) وقال :

«يوم لاتملك نفس لنفس شيئاً * والأمر يومئذ لله» (الانفطار : ١٩) .

فيشاهدون عندئذ مشاهدة عيان أنّ الاُلوهيّة لله وحده لا شريك له ، ويظهر لهم أوثانهم وشركاؤهم وهم لا يملكون ضرّاً ولا نفعاً لأنفسهم ولا لغيرهم ، ووجدوا الأوصاف الّتي أثبتوها لهم من الربوبيّة والشفاعة وغيرهما إنّما هي لله وحده ، وقدكان اشتبه عليهم الأمر فتوهّموها لغيره ، وضلّ عنهم ما كانوا يفترون .

فإن استمدّوا منهم ردّوا عليهم ردّاً لامطمع معه بعد ؛ قال تعالى : «وإذارأى الّذين أشركوا شركاءهم قالوا ربّنا هؤلاء شركاؤنا الّذين كنّا ندعو من دونك فألقوا إليهم القول إنّكم لكاذبون *وألقوا إلى الله يومئذ السلم وضلّ عنهم ماكانوا يفترون» (النحل : ٨٧) وقال تعالى : «ذلكم الله ربّكم له الملك والّذين يدعون من دونه مايملكون من قطمير* إن تدعوهم لايسمعوا دعاءكم ولو سمعوا ما استجابوا لكم ويوم القيامة يكفرون بشرككم» (الفاطر : ١٤) وقال تعالى : «ويوم نحشرهم جميعاً ثمّ نقول للّذين أشركوا مكانكم أنتم وشركاؤكم فزيّلنا بينهم وقال شركاؤهم ما كنتم إيّانا تعبدون *فكفى بالله شهيداً بيننا و بينكم إن كنّا عن عبادتكم لغافلين * هنالك تبلو كلّ نفس ماأسلفت وردّوا إلى الله مولاهم الحقّ وضلّ عنهم ماكانوا يفترون» (يونس : ٣٠) .

و بالتدبّر في هذه الآيات يظهر أنّ المراد بضلال ما افتروا به هو ظهور حقيقة شركائهم فاقدة لوصف الشركة والشفاعة وتبيّنهم أنّ ماظهر لهم من ذلك في الدنيا لم يكن إلّا ظهوراً سرابيّاً كما قال تعالى : «والّذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءً حتّى إذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده فوفّاه حسابه» (النور : ٣٩) .

فان قلت : إنّ الآيات المتعرّضة لوصف يوم القيامة ـ كما تقدّم ـ ظاهرة في بروزالحقائق وخروجها عن مكمن الخفاء و الالتباس الّذي هو من لوازم النشأة الاُولى الدنيويّة كماقال تعالى : «يوم هم بارزون لايخفى على الله منهم شيء» (المؤمن : ١٦) فأيّ نفع حينئذ لكذبهم ؟ و كيف يكذبون وما أخبروابه من الكذب مشهود خلافه عياناً ؟ وقد قال تعالى : «يوم تجد كلّ نفس ماعملت من خيرمحضراً وما عملت من سوء» (آل عمران:٣٠)

قلت : كذبهم وحلفهم على الكذب يوم القيامة ممّا وقع في كلامه تعالى غير مرّة ،

ومثل الآية قوله تعالى : «يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم» (المجادلة :١٨) وليس كذبهم وحلفهم عليه للتوصّل به إلى الأغراض الفاسدة و ستر الحقّ كما يتوصّل إليها بالكذب في الدنيا فإنّ الآخرة دار جزاء لادار عمل واكتساب .

لكنّهم لكونهم اعتادوا أن يتفصّوا من المخاطرات و المهالك و يجلبوا المنافع إليهم بالأيمان الكاذبة والأخبار المزوّرة خدعة و غروراً رسخت في نفوسهم ملكة الكذب ، و الملكة إذا رسخت في النفس اضطرّت النفس إلى إجابتها إلى ماتدعو إليه ، وذلك كما أنّ البذيّ الفحّاش إذا استقرّت في نفسه ملكة السبّ لايقدر على الكفّ عنه وإن عزم عليه والمستكبر اللجوج العنود لايملك من نفسه أن يتواضع ، وإن خضع في موقف المهلكة و الذلّة أحياناً فإنّما يخضع ظاهراً وبلسانه ، وأمّا باطناً وفي قلبه فهو على حاله لم يتغيّر ولن يتغيّر البتّة .

وهذا هو السرّ في كذبهم يوم القيامة لأنّه يوم تبلى فيه السرائر والسريرة المعقودة على الكذب ليس فيها إلّا الكذب فيظهر ما استقرّ فيه كما قال تعالى : « ولا يكتمون الله حديثاً » (النساء : ٤١) و نظيره التخاصم الدائر بين أهل الدنيا فإنّه يظهر بعينه يوم القيامة بينهم ، وقد قصّ الله سبحانه ذلك في مواضع كثيرة من كلامه ، وأجمله في قوله : «إنّ ذلك لحقّ تخاصم أهل النار » (ص : ٦٤) هذا في أهل العذاب وأمّا أهل المغفرة و الجنّة فيظهر منهم هناك ماكان في نفوسهم ههنا من الصفا و السلامة قال تعالى : « لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً * إلّا قيلاً سلاماً سلاماً » (الواقعة : ٢٦) فافهم ذلك .

قوله تعالى : «ومنهم من يستمع إليك» إلى آخر الآية ، الأكنّة جمع كنّ بكسر الكاف وهو الغطاء الّذي يكنّ فيه الشيء ويغطّى ، والوقر هو الثقل في السمع ، والأساطير جمع اُسطورة بمعنى الكذب والمين على مانقل عن المبرّد ، وكأنّ أصله السطر وهو الصفّ من الكتابة أو الشجر أو الناس غلب استعماله فيما جمع و نظم و رتّب من الأخبار الكاذبة .

وكان ظاهر السياق أن يقال : يقولون إن هذا إلّا أساطير الأوّلين ، ولعلّ الإظهار للإشعار بالسبب في هذا الرمي و هو الكفر .

قوله تعالى : «وهم ينهون عنه وينأن عنه وإن يهلكون إلّا أنفسهم ومايشعرون» ينهون عنه أي عن اتّباعه ، والنأي الابتعاد ، والقصر في قوله : « وإن يهلكون إلّا أنفسهم » من قصر القلب فإنّهم كانوا يحسبون أنّ النهي عنه والنأي عنه إهلاك له و إبطال للدعوة الإلهيّة ، ويأبى الله إلّا أن يتمّ نوره فهم هم الهالكون من حيث لايشعرون .

قوله تعالى : « ولو ترى إذ وقفوا على النار » إلى آخر الآيتين . بيان لعاقبة جحودهم وإصرارهم على الكفر و الإعراض عن آيات الله تعالى .

وقوله : « ياليتنا نردّ ولانكذّب بآيات ربّنا » الخ على قراءة النصب في «نكذّب» و «نكون» تمنٍّ منهم للرجوع إلى الدنيا والانسلاك في سلك المؤمنين ليخلصوا به من عذاب النار يوم القيامة ، وهذا القول منهم نظير إنكارهم الشرك بالله وحلفهم بالله على ذلك كذباً من باب ظهور ملكاتهم النفسانيّة يوم القيامة فإنّهم قد اعتادوا التمنّي فيما لا سبيل لهم إلى حيازته من الخيرات والمنافع الفائتة عنهم ، وخاصّة إذا كان فوتها مستنداً إلى سوء اختيارهم و قصور تدبيرهم في العمل ، ونظيره أيضا ماسيجيء من تحسّرهم على ما فرّطوا في أمر الساعة .

على أنّ التمنّي يصحّ في المحالات المتعذّرة كما يصحّ في الممكنات المتعسّرة كتمنّي رجوع الأيّام الخالية وغير ذلك قال الشاعر :

ليت وهل ينفع شيئاً ليت ❊ ليت الشباب بوع فاشتريت

وقوله : « بل بدالهم ماكانوا يخفون من قبل » الخ ظاهر الكلام أنّ مرجع الضمائر أعني ضمائر « لهم » و «كانوا» و «يخفون» واحد وهو المشركون السابق ذكرهم ، و أنّ المراد بالقبل هو الدنيا فالمعنى أنّه ظهر لهؤلاء المشركين حين وقفوا على النار ما كانوا هم أنفسهم يخفونه في الدنيا فبعثهم ظهور ذلك على أن تمنّوا الردّ إلى الدنيا ، والإيمان بآيات الله ، والدخول في جماعة المؤمنين .

ولم يبد لهم إلّا النار الّتي وقفوا عليها يوم القيامة فقد كانوا أخفوها في الدنيا بالكفر والستر للحقّ والتغطية عليه بعد ظهوره لهم كما يشير إليه نحو قوله تعالى : «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (ق : ٢٢) .

وأمّا نفس الحقّ الّذي كفروا به في الدنيا مع ظهوره لهم فهو كان بادئاً لهم من قبل والسياق يأبى أن يكون مجرّد ظهور الحقّ لهم مع الغضّ عن ظهور النار وهول يوم القيامة باعثاً لهم على هذا التمنّي .

ويشعر بذلك بعض ما في نظير المقام من كلامه تعالى كقوله : « وإذا قيل إنّ وعد الله حقّ والساعة لاريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظنّ إلّا ظنّاً وما نحن بمستيقنين وبدا لهم سيّئات ماعملوا وحاق بهم ماكانوا به يستهزءون » (الجاثية : ٣٢) وقوله : « ولو أنّ للّذين ظلموا ما في الأرض جميعاً ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون * وبدا لهم سيّئات ما كسبوا وحاق بهم ماكانوا به يستهزءون» (الزمر : ٤٨) .

وقد ذكروا في الآية أعني قوله : « بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل » وجوهاً كثيرة أنهاها في المنار إلى تسعة أوجه قال : [وفيه أقوال : الأوّل أنّه أعمالهم السيّئة و قبائحهم الشائنة ظهرت لهم في صحائفهم ، وشهدت بها عليهم جوارحهم .

الثاني : أنّه أعمالهم الّتي كانوا يفترون بها ، ويظنّون أنّ سعادتهم فيها إذ يجعلها الله تعالى هباءً منثوراً .

الثالث : أنّه كفرهم وتكذيبهم الّذي أخفوه في الآخرة من قبل أن يوقفوا على النار كما تقدّم حكايته عنهم في قوله تعالى : « ثمّ لم تكن فتنتهم إلّا أن قالوا والله ربّنا ما كنّا مشركين » .

الرابع : أنّه الحقّ أو الإيمان الّذي كانوا يسرّونه و يخفونه بإظهار الكفر و التكذيب عناداً للرسول واستكباراً عن الحقّ ، وهذا إنّما ينطبق على أشدّ الناس كفراً من المعاندين المتكبّرين الّذين قال في بعضهم : « وجحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ظلماً وعلوّاً » .

الخامس : أنّه ماكان يخفيه الرؤساء عن أتباعهم من الحقّ الّذي جاءت به الرسل بدا للأتباع الّذين كانوا مقلّدين لهم ، ومنه كتمان بعض أهل الكتاب لرسالة نبيّنا ﷺ وصفاته و بشارة أنبيائهم به .

السادس : أنّه ماكان يخفيه المنافقون في الدنيا من إسرار الكفر و إظهار الإيمان والإسلام .

السابع : أنّه البعث والجزاء ومنه عذاب جهنّم ، وأنّ إخفاءهم له عبارة عن تكذيبهم به ، وهو المعنى الأصلي لمادّة كفر .

الثامن : أنّ في الكلام مضافاً محذوفاً أي بدالهم وبال ما كانوا يخفونه من الكفر و السيّئات ونزل بهم عقابه فتبرّموا و تضجّروا وتمنّوا التفصّي منه بالردّ إلى الدنيا ، و ترك ما أُفضى إليه من التكذيب بالآيات وعدم الإيمان كما يتمنّى الموت من أمضّه الداء العضال لأنّه ينقذه من الآلام لالأنّه محبوب في نفسه ، ونحن لانرى رجحان قول من هذه الأقوال بل الصواب عندنا قول آخر ، وهو :

التاسع : أنّه يظهر يومئذ لكلّ من اُولئك الّذين ورد الكلام فيهم و لأشباههم من الكفّار ماكان يخفيه في الدنيا ماهوقبيح في نظره أونظر من يخفيه عنهم] . انتهى ثمّ عمّم الكلام لرؤساء الكفّار وأتباعهم المقلّدة وللمنافقين والفسّاق ممّن يقترف الفواحش ويخفيها عن الناس أويترك الواجبات ويعتذر بأعذار كاذبة ويخفي حقيقة الحال في كلام طويل .

وبالرجوع إلى ماقدّمناه من الوجه و التأمّل فيه يظهر ما في كلّ واحد من هذه الأقوال من وجوه الخلل فلا نطيل .

وقوله : «ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه » تذكير لفعل ماتقرّر في نفوسهم من الملكات الرذيلة في نشأة الدنيا فإنّ الّذي بعثهم إلى تمنّي الرجوع إلى الدنيا و الإيمان فيها بآيات الله والدخول في جماعة المؤمنين إنّما هو ظهور الحقّ المتروك بجميع ما يستتبعه من العذاب يوم القيامة ، وهو من مقتضيات نشأة الآخرة المستلزمة لظهور الحقائق الغيبيّة ظهور عيان .

ولو عادوا إلى الدنيا لزمهم حكم النشأة ، و اُسدلت عليهم حجب الغيب ، ورجعوا إلى اختيارهم ، ومعه هوى النفس و وسوسة الشيطان وقرائح العناد والاستكبار والطغيان فعادوا إلى سابق شركهم و عنادهم مع الحقّ فإنّ الّذي دعاهم وهم في الدنيا إلى مخالفة الحقّ والتكذيب بآيات الله تعالى هو على حاله مع فرض ردّهم إلى الدنيا بعد البعث .

فحكمه حكمه من غير فرق .

وقوله : « وإنّهم لكاذبون » أي في قولهم : « ياليتنا نردّ ولا نكذّب بآيات ربّنا » الخ والتمنّي وإن كان إنشاءً لا يقع فيه الصدق و الكذب إلّا أنّهم لمّا قالوا : « نردّ ولا نكذّب » أي ردّنا الله إلى الدنيا ولوردّنا لم نكذّب ، ولم يقولوا : نعود ولا نكذّب ،كان كلامهم مضمّناً للمسألة و الوعد أعني مسألة الردّ و وعد الإيمان و العمل الصالح كما صرّح بذلك في قوله : «ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رءوسهم عند ربّهم ربّنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنّا موقنون » (السجدة : ١٢) و قوله « وهم يصطرخون فيها ربّنا أخرجنا منها نعمل صالحاً غير الّذي كنّا نعمل » (الفاطر : ٣٧) .

وبالجملة قولهم : « ياليتنا نردّ ولا نكذّب » الخ في معنى قولهم ربّنا ردّنا إلى الدنيا لانكذّب بآياتك ونكن من المؤمنين ، وبهذا الاعتبار يحتمل الصدق و الكذب ، و يصحّ عدّهم كاذبين .

وربّما وجّه نسبة الكذب إليهم في تمنّيهم بأنّ المراد كذب الأمل والتمنّي وهو عدم تحقّقه خارجاً كما يقال : كذبك أملك ، لمن تمنّى مالا يدرك .

وربّما قيل : إنّ المراد كذبهم في سائر ما يخبرون به عن أنفسهم من إصابة الواقع واعتقاد الحقّ . وهو كما ترى .

قوله تعالى : «وقالوا إن هي إلّا حياتنا الدنيا » إلى آخر الآيتين . ذكر لإنكارهم الصريح للحشر ومايستتبعه يوم القيامة من الإشهاد وأخذ الاعتراف بما أنكروه ، والوثنيّة كانت تنكر المعاد كما حكى الله عنهم ذلك في كلامه غير مرّة ، و قولهم بشفاعة الشركاء إنّما كانت في الاُمور الدنيويّة من جلب المنافع إليهم و دفع المضارّ و المخاوف عنهم .

فقوله : « وقالوا ماهي » الخ حكاية لإنكارهم أي ما الحياة إلّا حياتنا الدنيا لاحياة بعدها ، و مانحن بمبعوثين بعد الممات ؛ وقوله : « ولو ترى إذ وقفوا » كالجواب وهو بيان مايستتبعه قولهم : ماهي إلّا ، الخ للنبيّ صلى الله عليه وآله في صورة التمنّي لمكان قوله : « ولو ترى » وهو أنّهم سيصدّقون بما جحدوه ، ويعترفون بما أنكروه بقولهم : « وما نحن بمبعوثين» إذ يوقفون على ربّهم فيشاهدون عياناً هذا الموقف الّذي اُخبروا به في الدنيا ، وهو أنّهم

مبعوثون بعد الموت فيعترفون بذلك بعد ما أنكروه في الدنيا .

ومن هنا يظهر أنّ الله سبحانه فسّر البعث في قوله : « ولو ترى إذ وقفوا على ربّهم» بلقاء الله ، ويؤيّده أيضاً قوله في الآية التالية : « قد خسر الّذين كذّبوا بلقاء الله حتّى إذا جاءتهم الساعة » الخ حيث بدّل الحشر والبعث والقيامة المذكورات في سابق الكلام لقاءً ثمّ ذكر الساعة أي ساعة اللقاء .

وقوله : «أليس هذا» أي أليس البعث الّذي أنكرتموه في الدنيا وهو لقاء الله «بالحقّ قالوا بلى وربّنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون» به وتسترونه .

قوله تعالى : «قد خسر الّذين كذّبوا بلقاء الله » إلى آخر الآية قال في المجمع : كلّ شيء أتى فجأة فقد بغت يقال : بغته الأمر يبغته بغتة انتهى ، وقال الراغب في المفردات : الحسر كشف الملبس عمّا عليه يقال : حسرت عن الذراع ، و الحاسر من لادرع عليه ولا مغفر ، والمحسرة المكنسة ـ إلى أن قال ـ والحاسر المعيا لانكشاف قواه ـ إلى أن قال ـ والحسرة الغمّ على مافاته والندم عليه كأنّه انحسر عنه الجهل الّذي حمله على ماارتكبه أو انحسر قواه من فرط غمّ أوأدركه إعياء عن تدارك مافرّط منه . انتهى موضع الحاجة .

وقال : الوزر (بفتحتين) الملجأ الّذي يلتجأ إليه من الجبل قال : « كلّا لاوزر إلى ربّك يومئذ المستقرّ » والوزر (بالكسر فالسكون) الثقل تشبيهاً بوزر الجبل ، و يعبّر بذلك عن الإثم كما يعبّر عنه بالثقل قال : «ليحملوا أوزارهم كاملة» الآية كقوله : « و ليحملنّ أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم ». انتهى .

والآية تبيّن تبعة اُخرى من تبعات إنكارهم البعث وهو أنّ الساعة سيفاجئهم فينادون بالحسرة على تفريطهم فيها و يتمثّل لهم أوزارهم و ذنوبهم وهم يحملونها على ظهورهم وهو أشقّ أحوال الإنسان وأردؤها ألاساء مايزرون و يحملونه من الثقل أومن الذنب أومن وبال الذنب .

والآية أعني قوله : « قد خسر الّذين كذّبوا بلقاء الله » بمنزلة النتيجة المأخوذة من قوله : « وقالوا ماهي إلّا حياتنا الدنيا» إلى آخر الآيتين ، وهي أنّهم بتعويضهم راحة الآخرة وروح لقاء الله من إنكار البعث وما يستتبعه من أليم العذاب خسروا صفقة .

قوله تعالى : «وما الحياة الدنيا إلّا لعب ولهو وللدار الآخرة خير» الخ تتمّة الكلام فيه بيان حال الحياتين : الدنيا والآخرة والمقايسة بينهما فالحياة الدنيا لعب ولهو ليس إلّا فإنّها تدور مدار سلسلة من العقائد الاعتباريّة والمقاصد الوهميّة كما يدور عليه اللعب فهي لعب ، ثمّ هي شاغلة للإنسان عمّا يهمّه من الحياة الاُخرى الحقيقيّة الدائمة فهي لهو ، والحياة الآخرة لكونها حقيقيّة ثابتة فهي خير ولا ينالها إلّا المتّقون فهي خير لهم .

﴿ بحث روائى ﴾

في تفسير العيّاشيّ عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّ الله يعفو يوم القيامة عفواً لا يخطر على بال أحد حتّى يقول أهل الشرك : « والله ربّنا ما كنّا مشركين ».

وفي المجمع في قوله تعالى : «ثمّ لم تكن فتنتهم إلّا أن قالوا »الآية : إنّ المراد : لم تكن معذرتهم إلّا أن قالوا ، الخ . قال : وهو المرويّ عن أبي عبدالله عليه السلام .

وفي تفسير القمّيّ في قوله تعالى : «وهم ينهون عنه وينأون عنه» الآية قال : قال: بنو هاشم كانوا ينصرون رسول الله صلى الله عليه وآله و يمنعون قريشاً ، و ينأون أي يباعدون عنه ولا يؤمنون .

أقول : والرواية تقرب ممّا روي عن عطاء ومقاتل : أنّ المراد أبوطالب عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّه كان ينهى قريشاً عن النبيّ وينآى عن النبيّ ولا يؤمن به .

والسياق يأبى ذلك فإنّ ظاهر الآية أنّ الضمير راجع إلى القرآن دون النبيّ صلى الله عليه وآله . على أنّ الروايات من طرق أهل البيت عليهم السلام متظافرة بإيمانه .

قال في المجمع : قد ثبت إجماع أهل البيت عليهم السلام بإيمان أبي طالب ، وإجماعهم حجّة لأنّهم أحد الثقلين اللّذين أمر النبيّ صلى الله عليه وآله بالتمسّك بهما بقوله : إن تمسّكتم بهما لن تضلّوا .

ويدلّ على ذلك أيضاً مارواه ابن عمر : أنّ أبابكر جاء بأبيه أبي قحافة يوم الفتح إلى رسول الله ﷺ فقال : ألا تركت الشيخ فآتيه ؟ وكان أعمى فقال أبو بكر : أردت أن يأجره الله تعالى ، و الّذي بعثك بالحقّ لأنا كنت بإسلام أبي طالب أشدّ فرحاً منّي بإسلام أبي ألتمس بذلك قرّة عينك فقال صلّى الله عليه وسلّم : صدقت .

وروى الطبريّ بإسناده أنّ رؤساء قريش لمّا رأوا ذبّ أبي طالب عن النبيّ ﷺ اجتمعوا عليه وقالوا : جئناك بفتى قريش جمالاً وجوداً و شهامة عمارة بن الوليد ندفعه إليك و تدفع إلينا ابن أخيك الّذي فرّق جماعتنا ، و سفّه أحلامنا فنقتله ، فقال أبوطالب : ما أنصفتموني تعطونني ابنكم فأغذوه ، وأُعطيكم ابني فتقتلونه بل فليأت كلّ امرىء منكم بولده فأقتله ، وقال :

منعنا الرسول رسول المليك * ببيض تلألا كلمع البروق
أذود و أحمي رسول المليك * حماية حام عليه شفيق

و أقواله و أشعاره المنبئة عن إسلامه كثيرة مشهورة لا تحصى فمن ذلك قوله :

ألم تعلموا أنّا وجدنا محمّداً * نبيّاً كموسى خطّ في أوّل الكتب
أليس أبونا هاشم شدّ أزره * وأوصى بنيه بالطعان وبالحرب

و قوله من قصيدة :

و قالوا لأحمد أنت امرؤ * خلوف اللسان ضعيف السبب
ألا إنّ أحمد قد جاءهم * بحقّ ولم يأتهم بالكذب

وقوله في حديث الصحيفة وهو من معجزات النبيّ ﷺ :

وقد كان في أمر الصحيفة عبرة * متى مايخبّر غائب القوم يعجب
محا الله منها كفرهم و عقوقهم * وما نقموا من ناطق الحقّ معرب
وأمسى ابن عبد الله فينا مصدّقاً * على سخط من قومنا غير معتب

وقوله في قصيدة يحضّ أخاه حمزة على اتّباع النبيّ و الصبر في طاعته :

صبراً أبا يعلى على دين أحمد * و كن مظهراً للدين وفّقت صابرا
فقد سرّني إذقلت إنّك مؤمن * فكن لرسول الله في الله ناصرا

وقوله من قصيدة :

أقيم على نصر النبيّ محمّد * أقاتل عنه بالقنا والقنابل

و قوله يحضّ النجاشيّ على نصر النبيّ صلى الله عليه وآله :

تعلّم مليك الحبش أنّ محمّداً * وزير لموسى والمسيح بن مريم

أتى بهدى مثل الّذي أتيا به * وكلّ بأمر الله يهدي ويعصم

و إنّكم تتلونه في كتابكم * بصدق حديث لاحديث المرجّم

فلا تجعلوا لله نداً و أسلموا * وإنّ طريق الحقّ ليس بمظلم

وقوله في وصيّته وقد حضرته الوفاة :

أُوصي بنصر النبيّ الخير مشهده * عليّاً ابني وشيخ القوم عبّاسا

وحمزة الأسد الحامي حقيقته * وجعفراً أن يذودوا دونه الناسا

كونوا فدى لكم أُمّي وما ولدت * في نصر أحمد دون الناس أتراسا

وفي أمثال هذه الأبيات ممّا هو موجود في قصائده المشهورة ووصاياه وخطبه يطول بها الكتاب . انتهى .

و العمدة في مستند من قال بعدم إسلامه بعض روايات واردة من طريق الجمهور في ذلك ، وفي الجانب الآخر إجماع أهل البيت عليهم السلام وبعض الروايات من طريق الجمهور، وأشعاره المنقولة عنه ، ولكلّ امرىء ما اختار .

وفي تفسير العيّاشيّ عن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : ولوردّوا لعادوا لما نهوا عنه إنّهم ملعونون في الأصل .

وفيه عن عثمان بن عيسى عن بعض أصحابه عنه عليه السلام قال : إنّ الله قال للماء : كن عذباً فراتاً أُخلق منك جنّتي وأهل طاعتي ، وقال للماء : كن ملحاً اُجاجاً أخلق منك ناري وأهل معصيتي فأجرى المائين على الطين ثمّ قبض قبضة بيده و هي يمين فخلقهم خلقاً كالذرّ ثمّ أشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم وعليكم طاعتي ؟ قالوا : بلى فقال للنار : كوني ناراً فإذاً نار تأجّج[1]، وقال لهم : قعوا فيها فمنهم من أسرع ، و منهم من أبطأ في السعي ، ومنهم من لم يبرح مجلسه فلمّا وجدوا حرّها رجعوا فلم يدخلها منهم أحد .

(١) تا جّجت ظ .

ثمّ قبض قبضة بيده فخلقهم خلقاً مثل الذرّ مثل اُولئك ثمّ أشهدهم على أنفسهم مثل ما أشهد الآخرين ، ثمّ قال لهم : قعوا في هذه النار فمنهم من أبطأ ، ومنهم من أسرع ومنهم من مرّ بطرف العين فوقعوا فيها كلّها [1] فقال : اخرجوا منها سالمين فخرجوا لم يصبهم شيء .

وقال الآخرون : ياربّنا أقلنا نفعل كما فعلوا قال : قد أقلتكم فمنهم من أسرع في السعي ، ومنهم من لم يبرح مجلسه مثل ماصنعوا في المرّة الاُولى ؛ فذلك قوله : « ولوردّوا لعادوا لما نهوا عنه و إنّهم لكاذبون » .

أقول : هذه الرواية و الّتي قبلها من روايات الذرّ و سيأتي استيفاء البحث عنها في سورة الأعراف في تفسير قوله تعالى : «وإذ أخرج ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيّتهم و أشهدهم على أنفسهم ألست بربّكم قالوا بلى » الآية .

و محصّلها أنّه كما أنّ لنظام الثواب و العقاب في الآخرة ارتباطاً تامّاً بنشأة اُخرى قبلها وهي نشأة الدنيا من حيث الطاعة و المعصية كذلك للطاعة و المعصية في الدنيا ارتباط تامّ بنشأة اُخرى قبلها رتبة ، وهي عالم الذرّ .

فالمراد بقوله في الرواية : فذلك قوله تعالى : ولو ردّوا لعادوا الخ أنّ معنى الآية ولو ردّوا من عرصات الحشر إلى الدنيا لعادوا لما نهوا عنه وإنّهم لكاذبون من عالم الذرّ إذ كذبوا الله فيه ، وهذا هو المراد بعينه بقوله عليه السلام في الرواية الاُولى : ولو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه إنّهم ملعونون في الأصل أي في عالم الذرّ لكذبهم فيه .

وعلى هذا فالروايتان تشتملان على وجه رابع في تفسير الآية غير الوجوه الثلاثة المتقدّمة في البيان السابق .

وفي المجمع عن الأعمش عن أبي صالح عن النبيّ صلى الله عليه وآله في قوله تعالى : «ياحسرتنا على مافرّطنا فيها »الآية قال : يرى أهل النار منازلهم من الجنّة فيقولون : ياحسرتنا ، اه .

---

(١) كلهم ظ .

***

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (٣٣) وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ (٣٤) وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٣٥) إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٣٦) .

﴿بيان﴾

تسلية للنبيّ صلى الله عليه وآله عن هفوات المشركين في أمر دعوته ، و تطييب لنفسه بوعد النصر الحتميّ ، وبيان أنّ الدعوة الدينيّة إنّما ظرفها الاختيار الإنسانيّ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فالقدرة و المشيّة الإلهيّة الحاتمتان لاتداخلان ذلك حتّى تجبراهم على القبول ، ولو شاء الله لجمعهم على الهدى .

قوله تعالى : « قد نعلم إنّه ليحزنك الّذي يقولون » إلى آخر الآية . «قد» حرف تحقيق في الماضي ، وتفيد في المضارع التقليل وربّما استعملت فيه أيضاً للتحقيق ، وهو المراد في الآية ، وحزنه كذا و أحزنه بمعنى واحد ، وقد قرىء بكلا الوجهين .

وقوله : « فإنّهم لايكذّبونك » قرىء بالتشديد من باب التفعيل ، و بالتخفيف ، و الظاهر أنّ الفاء في قوله : « فإنّهم » للتفريع و كأنّ المعنى قد نعلم إنّ قولهم ليحزنك لكن لاينبغي أن يحزنك ذلك فإنّه ليس يعود تكذيبهم إليك لأنّك لا تدعو إلّا إلينا ،

و ليس لك فيه إلّا الرسالة بل هم يظلمون بذلك آياتنا و يجحدونها .

فما في هذه الآية مع قوله في آخر الآيات : «ثمّ إليه يرجعون» في معنى قوله تعالى : « ومن كفر فلا يحزنك كفره إلينا مرجعهم فننبّئهم بما عملوا إنّ الله عليم بذات الصدور » (لقمان : ٢٣) وقوله : « فلا يحزنك قولهم إنّا نعلم ما يسرّون وما يعلنون » (يس : ٧٦) وغير ذلك من الآيات النازلة في تسليته صلى الله عليه وآله . هذا على قراءة التشديد .

وأمّا على قراءة التخفيف فالمعنى : لاتحزن فإنّهم لايظهرون عليك بإثبات كذبك فيما تدعو إليه ، ولا يبطلون حجّتك بحجّة و إنّما يظلمون آيات الله بجحدها و إليه مرجعهم .

وقوله : « ولكنّ الظالمين بآيات الله يجحدون» كان ظاهر السياق أن يقال: ولكنّهم ، فالعدول إلى ظاهر للدلالة على أنّ الجحد منهم إنّما هو عن ظلم منهم لا عن قصور وجهل وغير ذلك فليس إلّا عتوّاً و بغياً و طغياناً و سيبعثهم الله ثمّ إليه يرجعون .

ولذلك وقع الالتفات في الكلام من التكلّم إلى الغيبة فقيل : «بآيات الله » ولم يقل : بآياتنا ، للدلالة على أنّ ذلك منهم معارضة مع مقام الاُلوهيّة واستعلاء عليه وهو المقام الّذي لايقوم له شيء .

وقد قيل في تفسير معنى الآية وجوه اُخرى :

أحدها : ما عن الأكثر أنّ المعنى : لايكذّبونك بقلوبهم اعتقاداً ، وإنّما يظهرون التكذيب بأفواههم عناداً .

وثانيها : أنّهم لايكذّبونك و إنّما يكذّبونني فإنّ تكذيبك راجع إليّ ولست مختصّاً به ، وهذا الوجه غير ماقدّمناه من الوجه وإن كان قريباً منه ، والوجهان جميعاً على قراءة التشديد .

وثالثها : أنّهم لايصادفونك كاذباً تقول العرب : قاتلناهم فما أجبنّاهم أي ماصادفناهم جبناء ، والوجه ما تقدّم .

قوله تعالى : « و لقد كذّبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذّبوا » إلى آخر الآية . هداية له صلى الله عليه وآله إلى سبيل من تقدّمه من الأنبياء ، وهو سبيل الصبر في ذات الله ،

وقد قال تعالى : « اُولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده » (الأنعام : ٩٠).

وقوله : « حتّى أتاهم نصرنا» بيان غاية حسنة لصبرهم ، وإشارة إلى الوعدالإلهيّ بالنصر ، وفي قوله : « ولا مبدّل لكلمات الله » تأكيد لما يشير إليه الكلام السابق من الوعد وحتم له ، و إشارة إلى ماذكره بقوله : « كتب الله لأغلبنّ أنا ورسلي » (المجادلة : ٢١) وقوله : « ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين * إنّهم لهم المنصورون » (الصافّات : ١٧٢).

ووقوع المبدّل في قوله : « ولا مبدّل لكلمات الله » في سياق النفي ينفي أيّ مبدّل مفروض سواء كان من ناحيته تعالى بأن يتبدّل مشيّته في خصوص كلمة بأن يمحوها بعد إثباتها أو ينقضها بعد إبرامها أو كان من ناحية غيره تعالى بأن يظهر عليه و يقهره على خلاف ماشاء فيبدّل ماأحكم ويغيّره بوجه من الوجوه .

ومن هنا يظهر أنّ هذه الكلمات الّتي أنبأ سبحانه عن كونها لا تقبل التبديل اُمور خارجة عن لوح المحو و الإثبات ، فكلمة الله وقوله و كذا وعده في عرف القرآن هو القضاء الحتم الّذي لا مطمع في تغييره و تبديله قال تعالى : « قال فالحقّ والحقّ أقول » (ص : ٨٤) وقال تعالى : « و الله يقول الحقّ » (الأحزاب : ٤) « و قال تعالى : « ألا إنّ وعدالله حقّ » (يونس : ٥٥) و قال تعالى : « لايخلف الله الميعاد » (الزمر : ٢٠) وسيجيء البحث المستوفى في معنى كلمات الله تعالى ومايرادفها من الألفاظ في عرف القرآن إن شاء الله تعالى .

وقوله في ذيل الآية : « ولقد جاءك من نبأ المرسلين » تثبيت واستشهاد لقوله: «ولقد كذّبت رسل من قبلك » الخ و يمكن أن يستفاد منه أنّ هذه السورة نزلت بعد بعض السور المكّيّة الّتي تقصّ قصص الأنبياء كسورة الشعراء ومريم وأمثالهما ، و هذه السور نزلت بعد أمثال سورة العلق والمدّثّر قطعاً فتقع سورة الأنعام على هذا في الطبقة الثالثة من السور النازلة بمكّة قبل الهجرة ، والله أعلم .

قوله تعالى : « وإن كان كبر عليك إعراضهم ـ إلى قوله ـ فتأتيهم بآية » قال الراغب : النفق الطريق النافذ والسرب في الأرض النافذ فيه قال : فإن استطعت أن تبتغي نفقاً في الأرض ، ومنه نافقاء اليربوع وقد نافق اليربوع ونفق ، ومنه النفاق وهو الدخول في

الشرع من باب والخروج عنه من باب ، وعلى ذلك نبّه بقوله : إنّ المنافقين هم الفاسقون أي الخارجون من الشرع ، وجعل الله المنافقين شرّاً من الكافرين فقال : إنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار ، ونيفق السراويل معروف ، انتهى .

وقال : السلّم ما يتوصّل به إلى الأمكنة العالية فيرجى به السلامة ثمّ جعل اسماً لكلّ مايتوصّل به إلى شيء رفيع كالسبب قال تعالى : أم لهم سلّم يستمعون به ، و قال : أو سلّماً في السماء ، وقال الشاعر : ولو نال أسباب السماء بسلّم . انتهى .

وجواب الشرط في الآية محذوف للعلم به ، والتقدير كما قيل : و إن استطعت أن تبتغي كذا و كذا فافعل .

والمراد بالآية في قوله تعالى : « فتأتيهم بآية » الآية الّتي تضطرّهم إلى الإيمان فإنّ الخطاب أعني قوله : « و إن كان كبر عليك إعراضهم » الخ إنّما اُلقي إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله من طريق القرآن الّذي هو أفضل آية إلهيّة تدلّ على حقّيّة دعوته ، و يقرب إعجازه من فهمهم وهم بلغاء عقلاء فالمراد أنّه لا ينبغي أن يكبر و يشقّ عليك إعراضهم فإنّ الدار دار الاختيار ، والدعوة إلى الحقّ وقبولها جاريان على مجرى الاختيار ، وإنّك لاتقدر على الحصول على آية توجب عليهم الإيمان وتلزمهم على ذلك فإنّ الله سبحانه لم يرد منهم الإيمان إلّا على اختيار منهم فلم يخلق آية تجبر الناس على الإيمان والطاعة. ولوشاء الله لآمن الناس جميعاً فالتحقق هؤلاء الكافرون بالمؤمنين بك فلا تبتئس ولا تجزع بإعراضهم فتكون من الجاهلين بالمعارف الإلهيّة .

وأمّا ما احتمله بعضهم : أنّ المراد : فتأتيهم بآية هي أفضل من الآية الّتي أرسلناك بها أي القرآن فلا تلائمه سياق الآية و خاصّة قوله « ولوشاء الله لجمعهم على الهدى » فإنّه ظاهر في الاضطرار .

ومن هنا يظهر أنّ المراد بالمشيّة أن يشاء الله منهم الاهتداء إلى الإيمان فيضطرّوا إلى القبول فيبطل بذلك اختيارهم هذا مايقتضيه ظاهر السياق من الآية الشريفة .

لكنّه سبحانه فيما يشابه الآية من كلامه لم يبن عدم مشيّته ذلك على لزوم الاضطرار كقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كلّ نفس هداها * ولكن حقّ القول منّي

لأملأنّ جهنّم من الجنّة والناس أجمعين » (السجدة : ١٣) يشير تعالى بذلك إلى نحو قوله : « قال فالحقّ و الحقّ أقول لأملأنّ جهنّم منك و ممّن تبعك منهم أجمعين » (ص : ٨٥) فبيّن تعالى أنّ عدم تحقّق مشيّته لهداهم جميعاً إنّما هو لقضائه ماقضى تجاه ما أقسم عليه إبليس أنّه سيغويهم أجمعين إلّاعباده منهم المخلصين .

وقد أسند القضاء في موضع آخر إلى غوايتهم قال تعالى في قصّة آدم و إبليس : « قال ربّ بما أغويتني لأزيّننّ لهم في الأرض ولأغوينّهم أجمعين * إلّاعبادك منهم المخلصين قال هذا صراط عليّ مستقيم * إنّ عبادي ليس لك عليهم سلطان إلّا من اتّبعك من الغاوين * وإنّ جهنّم لموعدهم أجمعين » (الحجر : ٤٣) وقد نسب ذلك إليهم إبليس أيضاً فيما حكى الله سبحانه من كلامه لهم يوم القيامة : « وقال الشيطان لمّا قضي الأمر إنّ الله وعدكم وعد الحقّ و وعدتكم فأخلفتكم ـ إلى أن قال ـ إنّي كفرت بما أشركتمون من قبل » (إبراهيم : ٢٢) .

فالآيات تبيّن أنّ المعاصي ومنها الشرك تنتهي إلى غواية الإنسان والغواية تنتهي إلى نفس الإنسان، ولاينافي ذلك ما يظهر من آيات اُخر أنّ الإنسان ليس له أن يشاء إلّا أن يشاء الله منه المشيّة كقوله تعالى : « إنّ هذه تذكرة فمن شاء اتّخذ إلى ربّه سبيلاً * وما تشاءون إلّا أن يشاء الله» (الإنسان : ٣٠) وقال تعالى : « إن هو إلّا ذكر للعالمين * لمن شاء منكم أن يستقيم * وما تشاءون إلّا أن يشاء الله ربّ العالمين » (التكوير : ٢٩) .

فمشيّة الإنسان في تحقّقها وإن توقّفت على مشيّة الله سبحانه إلّا أنّ الله سبحانه لايشاء منه المشيّة إلّا إذا استعدّ لذلك بحسن سريرته ، وتعرّض منه لرحمته قال تعالى : « ويهدي إليه من أناب » (الرعد : ٢٧) أي انعطف ورجع إليه ، و أمّا الفاسق الزائغ قلبه المخلد إلى الأرض المائل إلى الغواية فإنّ الله لا يشاء هدايته ولا يغشاه برحمته كما قال : « يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً ولا يضلّ به إلّا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) وقال : «فلمّا زاغوا أزاغ الله قلوبهم » (الصفّ : ٦) وقال : «ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه » (الأعراف : ١٧٥) .

وبالجملة فالدعوة الدينيّة لاتسلك إلّا سبيل الاختيار ، والآيات الإلهيّة لا تنزل

إلّا مع مراعاة الاختيار ، ولا يهدي الله سبحانه إليه إلّا من تعرّض لرحمته واستعدّ لهدايته من طريق الاختيار .

وبهذا تنحلّ شبهة اُخرى لا تخلو عن إعضال ، وهي أنّا سلّمنا أنّ إنزاله تعالى آية تجبرهم على الإيمان وتضطرّهم إلى قبول الدعوة الدينيّة ينافي أساس الاختيار الّذي تبتني عليه بنية الدعوة الدينيّة لكن لمَ لا يجوز أن يشاء الله إيمان الناس جميعاً على حدّ مشيّته إيمان من آمن منهم بأن يشاء من الجميع أن يشاءوا كما شاء من المؤمنين خاصّة أن يشاءوا ثمّ ينزّل آية تسوقهم إلى الهدى ، وتلبسهم الإيمان من غير أن يبطل بذلك اختيارهم وحرّيّتهم في العمل .

و ذلك أنّه و إن أمكن ذلك بالنظر إلى نفسه لكنّه ينافي الناموس العامّ في عالم الأسباب ، و نظام الاستعداد و الإفاضة فالهدى إنّما يفاض على من اتّقى الله و زكّى نفسه وقد أفلح من زكّاها ، ولا يصيب الضلال إلّا من أعرض عن ذكر ربّه و دسّى نفسه وقد خاب من دسّاها ، وإصابة الضلال هو أن يمنع الإنسان الهدى قال تعالى : «من كان يريد العاجلة عجّلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثمّ جعلنا له جهنّم يصلاها مذموماً مدحوراً * ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فاُولئك كان سعيهم مشكوراً * كلّاً نمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظوراً » (الإسراء : ٢٠) أي ممنوعاً فالله سبحانه يمدّ كلّ نفس من عطائه بما يستحقّه فإن أراد الخير اُوتيه و إن أراد الشرّ اُوتيه أي منع من الخير ، ولو شاء الله لكلّ نفس صالحة أو طالحة أن تشاء الخير وتنكبّ على الإيمان والتقوى من طريق الاختيار كان في ذلك إبطال النظام العامّ و إفساد أمر الأسباب .

وتؤيّد ما ذكر الآية التالية أعني قوله تعالى : «إنّما يستجيب الّذين يسمعون » إلى آخر الآية على ما سيجيء من معناها .

قوله تعالى : «إنّما يستجيب الّذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثمّ إليه يرجعون» الآية كالبيان لقوله : « وإن كان كبر عليك إعراضهم » إلى آخر الآية فإنّ ملخّصه أنّك لا تستطيع صرفهم عن هذا الإعراض ، والحصول على آية تسوقهم إلى الإيمان . فبيّن في

هذه الآية أنّهم بمنزلة الموتى لاشعور لهم ولا سمع حتّى يشعروا بمعنى الدعوة الدينيّة ويسمعوا دعوة الداعي وهو النبيّ صلى الله عليه وآله.

فهذه الهيا كل المتراءاة من الناس صنفان : صنف منهم أحياء يسمعون ، و إنّما يستجيب الّذين يسمعون ، وصنف منهم أموات لايسمعون وإن كانوا ظاهراً في صورالأحياء وهؤلاء يتوقّف سمعهم الكلام على أن يبعثهم الله ، وسوف يبعثهم فيسمعون مالم يستطيعوا سمعه في الدنيا كما حكاه الله عنهم بقوله : « ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رءوسهم عند ربّهم ربّنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً إنّا موقنون » (السجدة : ١٢).

فالكلام مسوق سوق الكناية ، والمراد بالّذين يسمعون المؤمنون وبالموتى المعرضون عن استجابة الدعوة من المشركين وغيرهم ، وقد تكرّر في كلامه تعالى وصف المؤمنين بالحياة والسمع ، ووصف الكفّار بالموت والصمم كما قال تعالى : « أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » (الأنعام :١٢٣) وقال تعالى : « إنّك لاتسمع الموتى ولا تسمع الصمّ الدعاء إذا ولّوا مدبرين * وماأنت بهادي العمي عن ضلالتهم إن تسمع إلّا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون » (النمل : ٨١)إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

وقد تكرّر في بعض الأبحاث السابقة معنى آخر لهذه الأوصاف الّتي حملها الجمهور من المفسّرين على الكناية والتشبيه ، وأنّ لها معنى من الحقيقة فليراجع.

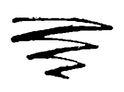
وفي الآية دلالة على أنّ الكفّار والمشركين سيفهّمهم الله الحقّ ويسمعهم دعوته في الآخرة كما فهّم المؤمنين وأسمعهم في الدنيا ؛ فالإنسان مؤمناً كان أوكافراً لامناص له عن فهم الحقّ عاجلاً أوآجلاً .

﴿ بحث روائي ﴾

في تفسير القمّي قال : وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله يحبّ إسلام الحارث بن عامر بن نوفل بن عبدمناف ، دعاه رسول الله صلى الله عليه وآله و

جهد به أن يسلم فغلب عليه الشقاء فشقّ ذلك على رسول الله صلّى الله عليه وآله فأنزل الله : « وإن كان كبر عليك إعراضهم ـ إلى قوله ـ نفقاً في الأرض» اه يقول : سرباً .

أقول : والرواية على ما بها من ضعف و إرسال لاتلائم ظاهر الروايات الكثيرة الدالّة على نزول السورة دفعة ، وإن كان يمكن توجيهها بوقوع السبب قبل نزول السورة ثمّ الإشارة بالآية إلى السبب المحقّق بعنوان الانطباق .



***

وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية ولكن أكثرهم لايعلمون (٣٧) وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون (٣٨) و الذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم (٣٩) قل أرأيتكم ان اتكم عذاب الله او اتتكم الساعة أغير الله تدعون ان كنتم صادقين (٤٠) بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنسون ما تشركون (٤١) ولقد أرسلنا الى امم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون (٤٢) فلولا اذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون (٤٣) فلما نسوا ما ذكروا به فتحنا عليهم أبواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما أوتوا أخذناهم بغتة فاذاهم مبلسون (٤٤) فقطع دابر القوم الذين ظلموا و الحمد لله رب العالمين (٤٥) قل أرأيتم ان أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله يأتيكم به انظر كيف نصرف الآيات ثم هم يصدفون (٤٦) قل أرأيتكم ان اتكم عذاب الله بغتة اوجهرة هل يهلك الا القوم الظالمون (٤٧) وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٤٨) و الذين كذبوا بآياتنا يمسهم العذاب بما كانوا

يَفْسُقُونَ (٤٩) قُلْ لاأَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزائِنُ اللّهِ وَلاأَعْلَمُ الغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاّ مايُوحىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الأَعْمىٰ وَالبَصِيرُ أَفَلا تَتَفَكَّرُونَ (٥٠) وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلاشَفِيعٌ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ(٥١) وَلا تَطْرُدِالَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَ الْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ما عَلَيْكَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَمامِنْ حِسابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ فَتَطْرُدَهُمْ فَتَكُونَ مِنَ الظّالِمِينَ (٥٢) وَ كَذٰلِكَ فَتَنّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهٰؤُلاءِ مَنَّ اللّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنا أَلَيْسَ اللّهُ بِأَعْلَمَ بِالشّاكِرِينَ (٥٣) وَ إِذا جاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآياتِنا فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءاً بِجَهالَةٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٥٤) وَكَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ المُجْرِمِينَ (٥٥).

﴿بيان﴾

احتجاجات متنوّعة على المشركين في أمر التوحيد وآية النبوّة .

قوله تعالى : « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه قل إنّ الله قادر » إلى آخر الآية ، تحضيض منهم على تنزيل الآية بداعي تعجيز النبيّ ﷺ ، ولمّا صدر هذا القول منهم وبين أيديهم أفضل الآيات أعني القرآن الكريم الّذي كان ينزل عليهم سورة سورة وآية آية ، ويتلى عليهم حيناً بعد حين تعيّن أنّ الآية الّتي كانوا يقترحونها بقولهم : «لولا نزّل عليه آية من ربّه » هي آية غير القرآن ، وأنّهم كانوا لايعدّونها آية تقنعهم وترتضيه نفوسهم بمالها من المجازفات والتهوّسات .

وقد حملهم التعصّب لآلهتهم أن ينقطعوا عن الله سبحانه كأنّه ليس بربّهم فقالوا : «لولا نزّل عليه آية من ربّه» ولم يقولوا : من ربّنا أو من الله و نحوهما إزراءً بأمره و تأكيداً في تعجيزه أي لوكان مايدّعيه ويدعو إليه حقّاً فليغر له ربّه الّذي يدعو إليه و لينصره ولينزل عليه آية تدلّ على حقّيّة دعواه .

والّذي بعثهم إلى هذا الاقتراح جهلهم بأمرين : أحدهما : أنّ الوثنيّة يرون لآلهتهم استقلالاً في الاُمور المرجوعة إليهم في الكون مع مايدّعون لهم من مقام الشفاعة فإله الحرب أوالسلم له مايدبّره من الأمر من غير أن يختلّ تدبيره من ناحية غيره ، و كذلك إله البرّ وإله البحر وإله الحبّ وإله البغض وسائر الآلهة ، فلا يبقى لله سبحانه شأن يتصرّف فيه فقد قسّم الأمر بين أعضاده وإن كان هؤلاء شفعاءه وهو ربّ الأرباب ، فليس يسعه تعالى أن يبطل أمر آلهتهم بإنزال آية تدلّ على نفي اُلوهيّتها .

وكان يحضّهم على هذه المزعمة ويؤيّد هذا الاعتقاد في قلوبهم ماكانوا يتلقّونه من يهود الحجاز أنّ يدالله مغلولة لاسبيل له إلى تغيير شيء من النظام الجاري ، وخرق العادة المألوفة في عالم الأسباب .

وثانيهما : أنّ الآيات النازلة من عندالله سبحانه إذا كانت ممّا خصّ الله به رسولاً من رسله من غير أن يقترحه الناس فإنّما هي بيّنات تدلّ على صحّة دعوى الرسول من غير أن يستتبع محذوراً للناس المدعوّين كالعصا واليد البيضاء لموسى وإحياء الموتى وإبراء الأكمه و الأبرص و خلق الطير لعيسى ، و القرآن الكريم لمحمّد صلّى الله عليه و آله و عليهم .

لكنّ الآية لوكانت ممّا اقترحها الناس فإنّ سنّة الله جرت على القضاء بينهم بنزولها فإن آمنوا بها و إلّا نزل عليهم العذاب ولم ينظروا بعد ذلك كآيات نوح وهود وصالح وغير ذلك ، و في القرآن الكريم آيات كثيرة تدلّ على ذلك كقوله تعالى : «وقالوا لولا اُنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثمّ لا ينظرون» (الأنعام : ٨) وقوله : «وما منعنا أن نرسل بالآيات إلّا أن كذّب بها الأوّلون و آتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها» (الإسراء : ٥٩) .

وقد اُشير في الآية الكريمة أعني قوله : « وقالوا لولا نزّل عليه آية من ربّه قل إنّ الله قادر على أن ينزّل آية ولكنّ أكثرهم لايعلمون» إلى الجهتين جميعاً .

فذكر أنّ الله قادر على أن ينزّل أيّ آية شاء ، وكيف يمكن أن يفرض من هو مسمّى باسم « الله » ولا تكون له القدرة المطلقة ، وقد بدّل في الجواب لفظة « الربّ » إلى اسم « الله » للدلالة على برهان الحكم فإنّ الاُلوهيّة المطلقة تجمع كلّ كمال من غير أن تحدّ بحدّ أو تقيّد بقيد فلها القدرة المطلقة ، والجهل بالمقام الاُلوهيّ هو الّذي بعثهم إلى اقتراح الآية بداعي التعجيز .

على أنّهم جهلوا أنّ نزول ما اقترحوه من الآية لايوافق مصلحتهم وأنّ اجتراءهم على اقتراحها تعرّض منهم لهلاك جمعهم وقطع دابرهم ، والدليل على أنّ هذا المعنى منظور إليه بوجه في الكلام قوله تعالى في ذيل هذه الاحتجاجات : « قل لو أنّ عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم والله عليم بالظالمين » (الأنعام : ٥٨) .

و في قوله تعالى : « نزّل » و « ينزّل » مشدّدين من التفعيل دلالة على أنّهم اقترحوا آية تدريجيّة أو آيات كثيرة تنزّل واحدة بعد واحدة كما يدلّ عليه ماحكي من اقتراحهم في موضع آخر من كلامه تعالى كقوله : « وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجّر لنا من الأرض ينبوعاً * أو تكون لك جنّة ـ إلى أن قال ـ أو ترقى في السماء ولن نؤمن لرقيّك حتّى تنزّل علينا كتاباً نقرؤه » الآيات (الإسراء : ٩٣) وقوله : « وقال الّذين لايرجون لقاءنا لولا اُنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا » (الفرقان : ٢١) و قوله : « وقال الّذين كفروا لولا اُنزل عليه القرآن جملة واحدة » (الفرقان : ٣٢) .

وروي عن ابن كثير أنّه قرأ بالتخفيف .

قوله تعالى : « وما من دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا اُمم أمثالكم» إلى آخر الآية . الدابّة كلّ حيوان يدبّ على الأرض وقد كثر استعماله في الفرس ، و الدبّ بالفتح والدبيب هو المشي الخفيف .

والطائر مايسبح في الهواء بجناحيه ، و جمعه الطير كالراكب والركب . والاُمّة هي الجماعة من الناس يجمعهم مقصد واحد يقصدونه كدين واحد أو سنّة واحدة أو زمان واحد

أو مكان واحد ، والأصل في معناها القصد يقال : أمّ يؤمّ إذا قصد ، و الحشر جمع الناس بإزعاج إلى حرب أو جلاء ونحوه من الأمور الاجتماعيّة .

و الظاهر أنّ توصيف الطائر بقوله : « يطير بجناحيه » محاذاة لتوصيف الدابّة بقوله : « في الأرض » فهو بمنزلة قولنا : مامن حيوان أرضيّ ولا هوائيّ ، مع مافي هذا التوصيف من نفي شبهة التجوّز فإنّ الطيران كثيراً مّا يستعمل بمعنى سرعة الحركة كما أنّ الدبيب هوالحركة الخفيفة فكان من المحتمل أن يراد بالطيران حيث ذكر مع الدبيب الحركة السريعة فدفع ذلك بقوله : «يطير بجناحيه » .

« كلام في المجتمعات الحيوانية »

والخطاب في الآية للناس ، وقد ذكر فيها أنّ الحيوانات أرضيّة كانت أو هوائيّة هي أمم أمثال الناس ، وليس المراد بذلك كونها جماعات ذوات كثرة وعدد فإنّ الأمّة لاتطلق على مجرّد العدد الكثير بل إذا جمع ذلك الكثير جامع واحد من مقصد اضطراريّ أو اختياريّ يقصده أفراده ، ولا أنّ المراد مجرّد كونها أنواعاً شتّى كلّ نوع منها يشترك أفراده في نوع خاصّ من الحياة والرزق و السفاد والنسل والمأوى وسائر الشؤون الحيويّة فإنّ هذا المقدار من الاشتراك وإن صحّح الحكم بمماثلتها الإنسان لكنّ قوله في ذيل الآية : « ثمّ إلى ربّهم يحشرون » يدلّ على أنّ المراد بالمماثلة ليس مجرّد التشابه في الغذاء والسفاد والإيواء بل هناك جهة اشتراك اُخرى تجعلها كالإنسان في ملاك الحشر إلى الله ، وليس ملاك الحشر إلى الله في الإنسان إلّا نوعاً من الحياة الشعوريّة الّتي تخدّ للإنسان خدّاً إلى سعادته وشقائه ، فإنّ الفرد من الإنسان يمكن أن ينال في الدنيا ألذّ الغذاء وأوفق النكاح وأنضر المسكن ولا يكون مع ذلك سعيداً في حياته لما ينكبّ عليه من الظلم والفجور أو أن يحيط به جماع المحن والشدائد والبلايا وهو سعيد في حياته مبتهج بكمال الإنسانيّة و نورالعبوديّة .

بل حياة الإنسان الشعوريّة وإن شئت فقل : الفطرة الإنسانيّة وما يؤيّدها من

دعوة النبوّة تسنّ للإنسان سنّة مشروعة من الاعتقاد والعمل إن أخذ بها وجرى عليها و وافقه المجتمع عليه سعد في الحياتين : الدنيا والآخرة ، و إن استنّ بها وحده سعد بها في الآخرة أو في الدنيا والآخرة معاً ، وإن لم يعمل بها وتخلّف عن الأخذ ببعضها أو كلّها كان في ذلك شقاؤه في الدنيا والآخرة .

وهذه السنّة المكتوبة له تجمعها كلمتان : البعث إلى الخير والطاعة ، والزجر عن الشرّ والمعصية ، وإن شئت قلت : الدعوة إلى العدل والاستقامة ، والنهي عن الظلم والانحراف عن الحقّ ؛ فإنّ الإنسان بفطرته السليمة يستحسن اُموراً هي العدل في نفسه أو غيره ، و يستقبح اُموراً هي الظلم على نفسه أو غيره ثمّ الدين الإلهيّ يؤيّدها و يشرح له تفاصيلها .

وهذا محصّل ماتبيّن لنا في كثير من الأبحاث السابقة ، و كثير من الآيات القرآنيّة تفيد ذلك وتؤيّده كقوله تعالى : « ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها » (الشمس : ١٠) وقوله تعالى : « كان الناس اُمّة واحدة فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلّا الّذين اُوتوه بغياً بينهم فهدى الله الّذين آمنوا لما اختلف فيه من الحقّ بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » (البقرة : ٢١٢) .

والإمعان في التفكّر في أطوار الحيوانات العجم الّتي تزامل الإنسان في كثير من شؤون الحياة ، وأحوال نوع نوع منها في مسير حياتها وتعيّشها يدلّنا على أنّ لها كالإنسان عقائد وآراءً فرديّة واجتماعيّة تبني عليها حركاتها وسكناتها في ابتغاء البقاء نظيرة ما يبني الإنسان تقلّباته في أطوار الحياة الدنيا على سلسلة من العقائد والآراء .

فالواحد منّا يشتهي الغذاء أو النكاح أو الولد أو غير ذلك أو يكره الضيم أو الفقر أو غير ذلك فيلوح له من الرأي أنّ من الواجب أن يطلب الغذاء أو يأكله أو يدّخره في ملكه ، وأن يتزوّج وأن ينسل وهكذا ، وأنّ من الممنوع المحرّم عليه أن يصبر على ضيم أو يتحمّل مصيبة الفقر وهكذا فيتحرّك و يسكن على طبق ما تخدّله هذه الآراء اللائحة لنفسه من الطريق .

كذلك الواحد من الحيوان ـ على ما نشاهده ـ يأتي في مبتغيات حياته من الحركات المنظّمة الّتي يحتال بها إلى رفع حوائج نفسه في الغذاء والسفاد و المأوى بما لا نشكّ به في أنّ له شعوراً بحوائجه وما يرتفع به حاجته ، وآراءً وعقائد ينبعث بها إلى جلب المنافع ودفع المضارّ كما في الإنسان ، وربّما عثرنا فيها من أنواع الحيل و المكائد للحصول على الصيد والنجاة من العدوّ من الطرق الاجتماعيّة و الفرديّة مالم يتنبّه إليه الإنسان إلّا بعدطيّ قرون وأحقاب من عمره النوعيّ .

وقد عثر العلماء الباحثون عن الحيوان في كثير من أنواعه كالنمل والنحل والأرضة على عجائب من آثار المدنيّة والاجتماع ، ودقائق من الصنعة ولطائف من السنن و السياسات لا تكاد توجد نظائرها إلّا في الاُمم ذوي الحضارة والمدنيّة من الإنسان .

وقد حثّ القرآن الكريم على معرفة الحيوان والتفكّر في خلقها و أعمالها عامّة كقوله تعالى : « وفي خلقكم وما يبثّ من دابّة آيات لقوم يوقنون » (الجاثية : ٤) و دعا إلى الاعتبار بأمر كثير منها كالأنعام والطير والنحل والنمل .

وهذه الآراء والعقائد الّتي نرى أنّ الحيوان على اختلاف أنواعها في شؤون الحياة و مقاصدها تبني عليها أعمالها إذا لم تخل عن الأحكام الباعثة و الزاجرة لم تخل عن استحسان اُمور واستقباح اُمور ، ولم تخل عن معنى العدل أوالظلم .

وهو الّذي يؤيّده ما نشاهده من بعض الاختلاف في أفراد أيّ نوع من الحيوان في أخلاقها فكم بين الفرس والفرس وبين الكبش والكبش وبين الديك و الديك مثلاً من الفرق الواضح في حدّة الخلق أو سهولة الجانب ولين العريكة .

و كذا يؤيّده جزئيّات اُخرى من حبّ وبغض وعطوفة و رحمة أو قسوة أو تعدٍّ و غير ذلك ممّا نجدها بين الأفراد من نوع وقد وجدنا نظائرها بين أفراد الإنسان ، ووجدناها مؤثّرة في الاعتقاد بالحسن والقبح في الأفعال ، والعدل والظلم في الأعمال ثمّ إنّها مؤثّرة أيضاً في حياة الإنسان الاُخرويّة ، وملاكاً لحشره ومحاسبة أعماله والجزاء عليها بنعمة أو نقمة اُخرويّة .

وببلوغ البحث هذا المبلغ ربّما لاح لنا أنّ للحيوان حشراً كما أنّ للإنسان

حشراً فإنّ الله سبحانه يعدّ انطباق العدل والظلم والتقوى والفجور على أعمال الإنسان ملاكاً للحشر ويستدلّ به عليه كما في قوله تعالى : أم«نجعل الّذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتّقين كالفجّار » (ص : ٢٨) بل يعدّ بطلان الحشر في ما خلقه من السماء والأرض وما بينهما بطلاناً لفعله وصيرورته لعباً أو جزافاً كما في الآية السابقة على هذه الآية : « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الّذين كفروا فويل للّذين كفروا من النار » (ص : ٢٧) .

فهل للحيوان غير الإنسان حشر إلى الله سبحانه كما أنّ للإنسان حشراً إليه ؟ ثمّ إذا كان له حشر فهل يماثل حشره حشر الإنسان فيحاسب أعماله وتوزن وينعّم بعد ذلك في جنّة أونار على حسب ماله من التكليف في الدنيا ؟ وهل استقرار التكليف الدنيويّ عليه ببعث الرسل وإنزال أحكام ؟ وهل الرسول المبعوث إلى الحيوان من نوع نفسه أوأنّه إنسان ؟

هذه وجوه من السؤال تسبق إلى ذهن الباحث في هذا الموقف :

امّا السؤال الأوّل (هل للحيوان غير الإنسان حشر؟) فقوله تعالى في الآية : « ثمّ إلى ربّهم يحشرون » يتكفّل الجواب عنه ، ويقرب منه قوله تعالى : « و إذا الوحوش حشرت » (كوّرت : ٥) .

بل هناك آيات كثيرة جدّاً دالّة على إعادة السماوات والأرض والشمس و القمرو النجوم والجنّ والحجارة و الأصنام وسائر الشركاء المعبودين من دون الله ، و الذهب و الفضّة حيث يحمى عليهما في نار جهنّم فتكوى بها جباه مانعي الزكاة وجنوبهم إلى غير ذلك في آيات كثيرة لاحاجة إلى إيرادها ، والروايات في هذه المعاني لاتحصى كثرة .

وأمّا السؤال الثاني ، وهو أنّه هل يماثل حشره حشر الإنسان فيبعث و تحضر أعماله ويحاسب عليها فينعّم أو يعذّب بها فجوابه أنّ ذلك لازم الحشر بمعنى الجمع بين الأفراد وسوقهم إلى أمر بالإزعاج ، وأمّا مثل السماء والأرض وما يشابههما من شمس و قمر وحجارة وغيرها فلم يطلق في موردها لفظ الحشر كما في قوله تعالى : « يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهّار » (إبراهيم : ٤٨) وقوله : «والأرض

جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويّات بيمينه» (الزمر : ٦٧) وقوله : « وجمع الشمس والقمر » (القيامة : ٩) و قوله : « إنّكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنّم أنتم لها واردون *لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها »(الأنبياء : ٩٩) .

على أنّ الملاك الّذي يعطيه كلامه تعالى في حشر الناس هو القضاء الفصل بينهم فيما اختلفوا فيه من الحقّ قال تعالى : «إنّ ربّك هو يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون » (السجدة : ٢٥) وقوله : «ثمّ إليّ مرجعكم فأحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون» (آل عمران : ٥٥) وغير ذلك من الآيات .

و مرجع الجميع إلى إنعام المحسن والانتقام من الظالم بظلمه كما ذكره في قوله : «إنّا من المجرمين منتقمون » (السجدة : ٢٢) و قوله : «فلا تحسبنّ الله مخلف وعده رسله إنّ الله عزيز ذو انتقام *يوم تبدّل الأرض غير الأرض والسماوات وبرزوا لله الواحد القهّار » (إبراهيم : ٤٨) وهذان الوصفان أعني الإحسان و الظلم موجودان في أعمال الحيوانات في الجملة .

ويؤيّده ظاهر قوله تعالى : «ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابّة ولكن يؤخّرهم إلى أجل مسمّى » (فاطر : ٤٥) فإنّ ظاهره أنّ ظلم الناس لو استوجب المؤاخذة الإلهيّة كان ذلك لأنّه ظلم والظلم شائع بين كلّ ما يسمّى دابّة : الإنسان وسائر الحيوانات فكان ذلك مستعقباً لأن يهلك الله تعالى كلّ دابّة على ظهرها هذا وإن ذكر بعضهم : أنّ المراد بالدابّة في الآية خصوص الإنسان .

ولا يلزم من شمول الأخذ والانتقام يوم القيامة لسائر الحيوان أن يساوي الإنسان في الشعور والإرادة ، ويرقى الحيوان العجم إلى درجة الإنسان في نفسيّاته و روحيّاته ، والضرورة تدفع ذلك ، والآثار البارزة منها ومن الإنسان تبطله .

وذلك أنّ مجرّد الاشتراك في الأخذ والانتقام و الحساب و الأجر بين الإنسان و غيره لا يقضي بالمعادلة والمساواة من جميع الجهات كما لا يقتضي الاشتراك في ما هو أقرب من ذلك بين أفراد الإنسان أنفسهم أن يجري حساب أعمالهم من حيث المداقّة و المناقشة مجرى واحداً فيوقف العاقل والسفيه والرشيد والمستضعف في موقف واحد .

على أنّه تعالى ذكر من بعض الحيوان من لطائف الفهم ودقائق النباهة ماليس بكلّ البعيد من مستوى الإنسان المتوسّط الحال في الفقه والتعقّل كالّذي حكى عن نملة سليمان بقوله : « حتّى إذا أتوا على وادي النمل قالت نملة ياأيّها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون » (النمل : ١٨) وماحكاه من قول هدهد له عليه السلام في قصّة غيبته عنه : « فقال أحطت بمالم تحط به و جئتك من سبأ بنبأ يقين* إنّي وجدت امرأة تملكهم و اُوتيت من كلّ شيء ولها عرش عظيم *وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدّهم عن السبيل فهم لا يهتدون» إلى آخر الآيات (النمل : ٢٤) فإنّ الباحث النبيه إذا تدبّر هذه الآيات بما فيها يظهر منها من آثار الفهم والشعور لهائم قدّر زنته لم يشكّ في أنّ تحقّق هذا المقدار من الفهم و الشعور يتوقّف على معارف جمّة و إدراكات متنوّعة كثيرة من بسائط المعاني و مركّباتها .

وربّما أيّد ذلك ماحصّله أصحاب معرفة الحيوان بعميق مطالعاتهم و تربياتهم لأنواع الحيوان المختلفة من عجائب الأحوال الّتي لاتكاد تظهر إلّا من موجود ذي إرادة لطيفة وفكر عميق وشعور حادّ .

وأمّا السؤال الرابع والخامس أعني أنّه : هل الحيوان يتلقّى تكليفه في الدنيا برسول يبعث إليه ووحي ينزل عليه ؟ وهل هذا الرسول المبعوث إلى نوع من أنواع الحيوان من أفراد ذلك النوع بعينه ؟ فعالم الحيوان إلى هذا الحين مجهول لنا مضروب دونه بحجاب فالاشتغال بهذا النوع من البحث ممّا لا فائدة فيه ولا نتيجة له إلّا الرجم بالغيب ، و الكلام الإلهيّ على مايظهر لنا من ظواهره غير متعرّض لبيان شيء من ذلك ، ولا يوجد في الروايات المأثورة عن النبيّ والأئمّة من أهل بيته صلوات الله و سلامه عليهم ما يعتمد عليه في ذلك .

فقد تحصّل أنّ المجتمعات الحيوانيّة كالمجتمع الإنسانيّ فيها مادّة الدين الإلهيّ ترتضع من فطرتها نحو مايرتضع الدين من الفطرة الإنسانيّة ويمهّد لها الحشر إلى الله سبحانه كما يمهّد دين الفطرة الإنسان للحشر و الجزاء ، و إن كان المشاهد من حال

الحيوان بالقياس إلى الإنسان ـ وتؤيّده الآيات القرآنيّة الناطقة بتسخير الأشياء للإنسان وأفضليّته من عامّة الحيوان ـ أنّ الحيوان لم يؤت تفاصيل المعارف الإنسانيّة ولا كلّف بدقائق التكاليف الإلهيّة الّتي كلّف بها الإنسان .

***

ولنرجع إلى متن الآية فقوله تعالى : « ومامن دابّة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا اُمم أمثالكم » يدلّ على أنّ المجتمعات الحيوانيّة الّتي توجدبين كلّ نوع من أنواع الحيوان إنّما تأسّست على مقاصد نوعيّة شعوريّة يقصدها كلّ نوع من الحيوان على اختلافها بالشعور والإرادة كالإنسان .

وليس ذلك مقصوراً على المقاصد الطبيعيّة أعني مقاصد التغذّي والنموّ و توليد المثل المحدودة بهذه الحياة الدنيا بل ينبسط ذيله على مابعد الموت و يتهيّأ به إلى حياة اُخرى ترتبط بالسعادة والشقاوة المرتضعتين من ثدي الشعور والإرادة .

وربّما اعترض عليه أنّ القوم تسلّموا أنّ غير الإنسان من أنواع الحيوان محروم من موهبة الاختيار ، ولذلك يعدّ أفعال الحيوان كأفعال النبات طبيعيّة غير اختياريّة لما يشاهد من حالها أنّها لاتملك نفسها من الإقدام على الفعل إذا صادف مافيه نفعها المطلوب كالهرّة إذا رأت فأرة أوالأسد إذا رأى فريسته ، والهرب إذا صادف مايخافه من عدوّ غالب كالفأرة إذا رأت هرّة أوالغزالة إذاشاهدت أسداً فلامعنى للسعادة والشقاوة الاختياريّتين في الحيوان غير الإنسان .

لكنّ التأمّل في معنى الاختيار والحالات النفسيّة الّتي يتوسّل بها الإنسان إلى إتيان أفعاله الاختياريّة يدفع هذه الشبهة وذلك أنّ الشعور والإرادة اللّذين يتمّ بهما فعل الإنسان الاختياريّ بالحقيقة إنّما اُودعا في الإنسان مثلاً لأنّه نوع شعوريّ يتصرّف في المادّة الخارجيّة للانتفاع بها في بقاء وجوده بتمييز ماينفعه ممّا يضرّه ، ولذلك جهّزته العناية الإلهيّة بالشعور و الإرادة فهو يميّز بشعوره الحيّ ما يضرّه ممّا ينفعه فإذا تحقّق النفع أراد ففعل فماكان من الاُمور بيّن النفع ولايحتاج في الحكم بكونه ممّا ينتفع به بأزيد من وجدانه وحصول العلم به أراده من فوره و فعله و تصرّف فيه من غير

توقّف كما في موارد الملكات الراسخة غالباً مثل التنفّس ، وأمّا ماكان من الاُمور غير بيّن النفع موسوماً بنقص من الأسباب أو محفوفاً بشيء من الموانع الخارجيّة أو الاعتقاديّة لم يكف مجرّد العلم بتحقّقه في إرادته وفعله لعدم الجزم بالانتفاع به .

فهذه الاُمور هي الّتي يتوقّف الانبعاث إليها إلى التفكّر مثلاً فيها من جهة ما معها من النواقص والموانع والتروّي فيها ليميّز بذلك أنّه هل هو من قبيل النافع أو الضارّ ؟ فإن أنتج التروّي كونها نافعة ظهرت الإرادة متعلّقة بها وفعلت كما لو كانت بيّنة النفع غير محتاجة إلى التروّي فيها ، وذلك كالإنسان الجائع إذا وجد غذاءً يمكنه أن يسدّ به خلّة الجوع فربّما شكّ في أمره أنّه هل هو غذاء طيّب صالح لأن يتغذّى به أو أنّه غير صالح فاسد أو مسموم أو مشتمل على موادّ مضرّة ؟ وأنّه هل هو ماله نفسه ولا مانع من التصرّف فيه كاحتياج مبرم مستقبل أو طعوم ونحوه أو مال غيره ولا يجوز التصرّف فيه ؟ وحينئذ يتوقّف عن المبادرة إلى التصرّف فيه ، ولايزال يتروّي حتّى يقطع بأحد الطرفين فإن حكم بالجواز كان مصداقاً لما ينتفع فلا يتوقّع بعد ذلك دون أن يريد فيتصرّف فيه .

وإن لم يشكّ في أمره وكان بيّناً عنده من أوّل الأمر أنّه طيّب صالح للتغذّي أراده إذا علم بوجوده من غير تروّ أو تفكّر ، ولم ينفكّ العلم به عن إرادة التصرّف فيه قطعاً .

فمحصّل حديث الاختيار أنّ الإنسان إذا لم يتميّز عنده بعض الاُمور الّتي يتصرّف فيها أنّها نافعة أو ضارّة ميّز ذلك بالتروّي والتفكّر فاختار أحد الجانبين أو الجوانب ، وأمّا لو تميّز من أوّل الأمر أراده ففعله من غير مهل ولم يحتج إلى تروّ أصلاً فالإنسان يختار ما يرى نفعه بتروّ أو من غير تروّ ولا تروّي إلّا لرفع الموانع عن الحكم .

ثمّ إنّك إذا تأمّلت حال أفراد الإنسان المختارين في أفعالهم وجدتهم ذوي اختلاف شديد في مبادي اختيارهم أعني الصفات الروحيّة و الأحوال الباطنيّة من شجاعة وجبن وعفّة وشره ونشاط و كسل ووقار وخفّة ، و كذا في قوّة التعقّل وضعفه و إصابة النظر و خطائه فكثيراً مّا يرى الشره نفسه مضطرّة مسلوبة الاختيار في موارد يشتهي الانهماك فيها

لايعبأ بأمرها العفيف المتطهّر ، وربّما يرى الجبان أدنى أذى يصيبه في مهمّة أو مقتلة عذراً لنفسه ينفي عنه الاختيار ، ولا يرى الشجاع الباسل الآبي عن الضيم الموت الأحمر و أيّ زجر بدنيّ أمراً فوق الطاقة ، ولا يرى لأيّ مصيبة هائلة في سبيل مقاصده من بأس ، وربّما اختار السفيه خفيف العقل بأدنى تصوّر واه ولا يرى العاقل اللبيب ترجيح الفعل بأمثال تلك المرجّحات إلّا تلهّياً ولعباً ، وأفعال الصبيان غير المميّزين اختياريّة معها بعض التروّي ولا يعبأ بها و بأمرها البالغ الرشيد . و كثيراً مانعدّ في محاوراتنا فعلاً من أفعالنا اضطراريّاً أو إجباريّاً إذا قارن أعذاراً اجتماعيّة غير ملزمة بحسب الحقيقة كشارب الدخان يعتذر بالعادة ، والنّؤومة يعتذر بالكسل والسارق أو الخائن يعتذر بالفقر .

وهذا الاختلاف الفاحش في مبادي الاختيار و أسبابه و العرض العريض في مستوى الأفعال الاختياريّة هو الّذي بعث الدين و سائر السنن الاجتماعيّة أن يحدّوا الفعل الاختياريّ بما يراه المتوسّط من أفراد المجتمع الإنسانيّ اختياريّاً ، و يبنوا على ذلك صحّة تعلّق الأمر و النهي و العقاب و الثواب و نفوذ التصرّف وغير ذلك ، ويعذروا من لم يتحقّق فيه ما يتحقّق في الفعل الاختياريّ الّذي يأتي به الإنسان المتوسّط من المبادي والأسباب ، وهو المتوسّط من الاستطاعة و الفهم .

فهذا الوسط المعدود اختياراً النافي لاختياريّة مادونه إنّما هو كذلك بحسب الحكم الدينيّ أو الاجتماعيّ المراعى فيه مصلحة الدين أو الاجتماع و إن كان الأمر بحسب النظر التكوينيّ أوسع من ذلك .

و الإمعان فيما تقدّم يعطي أن يجزم بأنّ الحيوان غير الإنسان غير محروم من موهبة الاختيار في الجملة وإن كان أضعف ممّا نجده في المتوسّط من الناس من معنى الاختيار وذلك لما نشاهده في كثير من الحيوانات و خاصّة الحيوانات الأهليّة من آثار التردّد في بعض الموارد المقرونة بالموانع من الفعل و كذا الكفّ عن الفعل بزجر أو إخافة أو تربية ، فجميع ذلك يدلّ على أنّ في نفوسها صلاحية الحكم بلزوم الفعل و الترك ، و هو الملاك في أصل الاختيار وإن كان التروّي ضعيفاً فيها جدّاً غير بالغ حدّ مانجده في الإنسان المتوسّط .

و إذاصحّ أنّ الحيوان غير الإنسان لايخلو عن معنى الاختيار في الجملة وإن كان ضعيفاً فمن الجائز أن يجعل الله سبحانه المتوسّط من مراتب الاختيار الموجودة فيها ملاكاً لتكاليف مناسبة لها خاصّة بها لانحيط بها ، أو يعاملها بما لها من موهبة الاختيار بنحو آخر لامعرفة لنا به إلّا أنّه فيها بنحو يصحّح الانعام عليها عند الموافقة ، ومؤاخذتها و الانتقام منها عند المخالفة بما الله سبحانه أعلم به .

وقوله تعالى : «مافرّطنا في الكتاب من شيء » جملة معترضة ، و ظاهرها أنّ المفرّط فيه هو الكتاب ، و لفظ « من شيء » بيان للمفرط الّذي يقع التفريط به و المعنى لا يوجد شيء تجب رعاية حاله و القيام بواجب حقّه و بيان نعته في الكتاب إلّا وقد فعل من غير تفريط فالكتاب تامّ كامل .

و المراد بالكتاب إن كان هو اللّوح المحفوظ الّذي يسمّيه الله سبحانه في موارد من كلامه كتاباً مكتوباً فيه كلّ شيء ممّا كان وما يكون وما هو كائن كان المعنى أنّ هذه النظامات الاُمميّة المماثلة لنظام الانسانيّة كان من الواجب في عناية الله سبحانه أن يبني عليها خلقة الأنواع الحيوانيّة فلا يعود خلقها عبثاً ولا يذهب وجودها سدىً ، ولا تكون هذه الأنواع بمقدار مالها من لياقة القبول ممنوعة من موهبة الكمال .

فالآية على هذا تفيد بنحو الخصوص مايفيده بنحو العموم قوله تعالى : « وما كان عطاء ربّك محظوراً » (الإسراء : ٢٠) وقوله : « مامن دابّة إلّا هو آخذ بناصيتها إنّ ربّي على صراط مستقيم » (هود : ٥٦) .

وإن كان هو القرآن الكريم وقد سمّاه الله كتاباً في مواضع من كلامه كان المعنى أنّ القرآن المجيد لمّا كان كتاب هداية يهدي إلى صراط مستقيم على أساس بيان حقائق المعارف الّتي لاغنى عن بيانها في الإرشاد إلى صريح الحقّ ومحض الحقيقة لم يفرّط فيه في بيان كلّ مايتوقّف على معرفته سعادة الناس في دنياهم و آخرتهم كما قال تعالى : « و نزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيء » (النحل : ٨٩) .

وممّا يجب أن يعرفه الناس في سبيل تفقّه أمر المعاد أن يتبيّنوا كيفيّة ارتباط الحشر وهو البعث يوم القيامة على نهج الاجتماع بالتشكّل الاُممي في الدنيا ، وأنّ ذلك

هو الّذي يجدونه بين أنفسهم ويجدونه بين سائر الأنواع الحيوانيّة ، و يترتّب عليه دون ذلك فوائد اُخرى كالتبصّر في توحيد الله تعالى ولطيف قدرته وعنايته بأمر الخليقة والنظام العامّ الجاري في العالم ، ومن أهمّ فوائده معرفة أنّ الموجود آخذ في سلسلته من النقص إلى الكمال ، و بعض قطعاتها المشتملة على حلقات الحيوان الشامل للإنسان وما دونه مراتب مختلفة مترتّبة آخذة من المراتب القاطنة في اُفق النبات إلى المراتب المجاورة لمرتبة الإنسان ثمّ الإنسان .

وقد ندب الله سبحانه الناس إلى معرفة الحيوان و النظر في الآيات المودعة في وجوده أبلغ الندب ، وعدّ ذلك موصلاً إلى أفضل النتائج العلميّة الملازمة للسعادة الإنسانيّة وهو اليقين بالله سبحانه حيث قال : « وفي خلقكم وما يبثّ من دابّة آيات لقوم يوقنون » (الجاثية : ٣) والآيات في الحثّ على النظر في أمر الحيوان كثيرة في القرآن الكريم .

ومن الممكن أن يشار في الآية إلى كلا المعنيين فيراد بالكتاب مطلق الكتاب ، و يكون المعنى أنّ الله سبحانه لا يفرّط فيما يكتب من شيء أمّا في كتاب التكوين فإنّه يقضي و يقدّر لكلّ نوع ما في استحقاقه أن يناله من كمال الوجود كالأنواع الحيوانيّة هيّأ لكلّ منها من سعادة الحياة الاُمميّة الاجتماعيّة ماهيّأه للإنسان لما رأى من صلوحها لذلك فلم يفرّط في أمرها ؛ و أمّا في كتابه الّذي هو كلامه الموحى إلى الناس فإنّه يبيّن فيه ما في معرفته خير الناس وسعادة عاجلهم وآجلهم ولا يفرّط في ذلك ، ومن ذلك أنّه لم يفرّط في أمر الاُمم الحيوانيّة ، و بيّن في هذه الآية حقيقة ما وهبه لها من نوع السعادة الوجوديّة الّتي جعلتهم اُمماً حيّة سائرة بوجودها إلى الله سبحانه محشورة إليه كالإنسان .

وقوله تعالى : « ثمّ إلى ربّهم يحشرون » بيان لعموم الحشر لهم و أنّ حياتهم الموهوبة نوع حياة تستتبع الحشر إلى الله كما أنّ الحياة الإنسانيّة كذلك ، و لذلك أرجع الضمير المستعمل في اُولي الشعور و العقل فقال « إلى ربّهم يحشرون » إشارة إلى

أنّ أصل الملاك و هو الأمر الّذي يدور عليه الرضا و السخط و الإثابة و المؤاخذة موجود فيهم .

وقد وقع في الآية التفات من الغيبة إلى التكلّم مع الغير ثمّ إلى الغيبة بالنسبة إليه تعالى ، و التدبّر فيها يعطي أنّ الأصل في السياق الغيبة و إنّما تحوّل السياق في قوله : « مافرّطنا في الكتاب من شيء » إلى التكلّم مع الغير لكون المعترضة خطاباً خاصّاً بالنبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله فلمّا فرغ منه رجع إلى أصل السياق .

ومن عجيب ماقيل في الآية استدلال بعضهم بها على التناسخ و هو أن تتعلّق نفس الإنسان بعد مفارقتها البدن بالموت ببدن واحد من الحيوان يناسبها في الخلق الرذيل الّذي رسخ فيها كأن تتعلّق نفس المكّار ببدن ثعلب ، و نفس المفسد الحقود ببدن الذئب ، ونفس من يتبع سقطات الناس وعوراتهم ببدن خنزير ، ونفس الشره الأكول ببدن البقر وهكذا ولا تزال تنتقل من بدن إلى بدن و تعذّب بذلك هذا إن كانت شقيّةً ذات أخلاق رذيلة ، وإن كانت سعيدة تعلّقت بعد الموت ببدن سعيد منعّم بسعادته من أفاضل أفراد الإنسان ومعنى الآية على هذا : مامن حيوان من الحيوانات إلّا اُمم إنسانيّة أمثالكم انتقلت بعد الموت إلى صور الحيوانات .

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ الآية في معزل من هذا المعنى . على أنّ ذيل الآية : « ثمّ إلى ربّهم يحشرون » لايلائم هذا المعنى . على أنّ أمثال هذه الأقاويل من وضوح الفساد بحيث لاطائل في التعرّض لها و البحث عن صحّتها وسقمها .

ومن عجيب ماقيل فيها أيضاً : أنّ المراد بحشر الحيوان موتها فلا بعث بعد ذلك أومجموع الموت والبعث . أمّا الأوّل فينفيه ظاهر قوله « إلى ربّهم » إذ لا معنى للموت إلى الله ، وأمّا الثاني فهو من الالتزام بما لايلزم إذ لاموجب لضمّ الموت إلى البعث في المعنى ، ولا أنّ في الآية مايستوجبه .

قوله تعالى : « والّذين كذّبوا بآياتنا صمّ وبكم في الظلمات » إلى آخر الآية يريد تعالى أنّ المكذّبين لآياته محرومون من نعمة السمع و التكلّم و البصر لكونهم في ظلمات لايعمل فيها البصر فهم لصممهم لا يقدرون على أن يسمعوا الكلام الحقّ و أن

يستجيبوا له ، ولبكمهم لا يستطيعون أن يتكلّموا بالقول الحقّ ويشهدوا بالتوحيد والرسالة، ولإحاطة الظلمات بهم لا يسعهم أن يبصروا طريق الحقّ فيتّخذوه طريقاً .

و في قوله تعالى : « من يشأ الله يضلله » الخ دلالة على أنّ هذا الصمم و البكم و الوقوع في الظلمات إنّما هي رجز وقع عليهم منه تعالى جزاءً بتكذيبهم بآيات الله فإنّ الله سبحانه جعل إضلاله المنسوب إليه من قبيل الجزاء كما في قوله : « وما يضلّ به إلّا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) .

فتكذيب آيات الله غير مسبّب عن كونهم صمّاً بكماً في الظلمات بل الأمر بالعكس وعلى هذا فالمراد بالإضلال بحسب الانطباق على المورد هو جعلهم صمّاً بكماً في الظلمات و المراد بمن شاء الله ضلاله هم الّذين كذّبوا بآياته .

وبالمقابلة يظهر أنّ المراد بالجعل على صراط مستقيم هو أن يعطيه سمعاً يسمع به فيجيب داعي الله بلسانه ويتبصّر بالحقّ ببصره ، وأنّ هذا جزاء من لا يكذّب بآيات الله سبحانه فمن يشأ الله يضلله ولا يشاء إلّا إضلال من يستحقّه ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم ولا يشاء ذلك إلّا لمن تعرّض لرحمته .

وقد تقدّم البحث عن حقيقة معنى ما يصفهم الله تعالى به من الصمم و البكم والعمى وما يشابه ذلك من الصفات . وقد عني في الآية بنكتة اُخرى ، وهي ما يفيده الوصل و الفصل في قوله : « صمّ وبكم في الظلمات » حيث ذكر الصمم وهو من أوصافهم ثمّ ذكر البكم وعطفه عليه وهو صفة ثانية ،ثمّ ذكر كونهم في الظلمات ولم يعطفها وهي صفة ثالثة ، و بالجملة وصل بعض الصفات وفصل بعضها ، وقد أتى في مثل الآية بحسب المعنى بالفصل أعني قوله في المنافقين : « صمّ بكم عمي » (البقرة : ١٨) وفي آية اُخرى يماثلها بالعطف و هي قوله في الكفّار : « ختم الله على قلوبهم و على سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » (البقرة : ٧) .

ولعلّ النكتة في الآية الّتي نحن فيها أعني قوله : « صمّ و بكم في الظلمات » الإشارة إلى كون من هم صمّ غير الّذين هم بكم فالصمّ هم الجهلاء المقلّدون الّذين يتّبعون كبراءهم فلا يدع لهم ذلك سمعاً يسمعون به الدعوة الحقّة ، والبكم هم العظماء

المتبوعون الّذين لهم علم بصحّة الدعوة إلى التوحيد و بطلان الشرك غير أنّهم لعنادهم و بغيهم بكم لا تنطلق ألسنتهم إلى الاعتراف بكلمة الحقّ والشهادة بها ، والطائفتان جميعاً تشتركان في أنّهما واقعتان في ظلمة لا يتبصّر فيها إلى الحقّ ، ولا يسع غيرهما أن يبصّرهما بشيء من الإشارات لمكان وقوعهما في الظلمات فلا تنجح فيها الإشارة .

ويؤيّد ذلك أنّ الكلام المسرود في الآيات يعمّ الطائفتين جميعاً كما يشير إليه قوله تعالى في الآيات السابقة : « وهم ينهون عنه و ينأون عنه » (آية : ٢٦) و كذا قوله : « ولكنّ أكثرهم لايعلمون » (آية : ٣٧) .

هذا في الآية الّتي نحن فيها ، وأمّا آية المنافقين : « صمّ بكم عمي » فالعناية فيها باجتماع جميع هذه الصفات فيهم في زمان واحد لانقطاعهم عن رحمة الله من كلّ جهة ، وأمّا آية الكفّار : « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة » فقد تعلّقت العناية فيها بكون ختم السمع من غير جنس ختم القلوب كما حكاه عنهم في قوله : « و قالوا قلوبنا في أكنّة ممّا تدعونا إليه وفي آذاننا وقر و من بيننا و بينك حجاب » (حم السجدة : ٥) وربّما وجّهت الآية بغير ذلك من الوجوه .

قوله تعالى : «قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » إلى آخر الآيتين لفظ « أرأيتكم» بهمزة الاستفهام وصيغة المفرد المذكّر الماضي من الرؤية و ضمير الجمع المخاطب . أخذه أهل الأدب بمعنى أخبرني قال الراغب في المفردات : ويجري « أرأيت » مجرى أخبرني فيدخل عليه الكاف و يترك التاء على حالته في التثنية والجمع والتأنيث ، ويسلّط التغيير على الكاف دون التاء قال تعالى : أرأيتك هذا الّذي ، قل أرأيتكم . انتهى .

وفي الآية تجديد احتجاج على المشركين ، وإقامة حجّة على بطلان شركهم من وجه ، وهو أنّها تفرض عذاباً آتياً من جانب الله أو إتيان الساعة إليهم ثمّ تفرض أنّهم يدعون في ذلك من يكشف العذاب عنهم على ماهو المغروز في فطرة الإنسان أنّه يتوجّه بالمسألة إذا بلغت به الشدّة نحو من يقدر أن يكشفها عنه .

ثمّ تسألهم أنّه من الّذي تدعونه و تتوجّهون إليه بالمسألة إن كنتم صادقين ؟ أغير الله تدعون من أصنامكم و أوثانكم الّتي سمّيتموها من عند أنفسكم آلهة أم إيّاه

تدعون ؟ وهيهات أن تدعوا غيره وأنتم تشاهدون حينئذ أنّها محكومة بالأحكام الكونيّة مثلكم لاينفعكم دعاؤها شيئاً .

بل تنسون هؤلاء الشركاء المسمّين آلهة لأنّ الإنسان إذا أحاطت به البليّة و هزهزته الهزاهز ينسى كلّ شيء دون نفسه إلّا أنّ في نفسه رجاء أن ترتفع عنه البليّة ، والرافع الّذي يرجو رفعها منه هو ربّه ، فتنسون شركاءكم وتدعون من يرفعها من دونهم وهو الله عزّ اسمه فيكشف الله سبحانه ماتدعون كشفه إن شاء أن يكشفه ، وليس هو تعالى بمحكوم على الاستجابة ولا مضطرّاً إلى الكشف إذا دعي بل هو القادر على كلّ شيء في كلّ حال .

فإذا كان الله سبحانه هو الربّ القدير الّذي لاينساه الإنسان وإن نسي كلّ شيء إلّا نفسه ويضطرّ إلى التوجّه إليه ببعث من نفسه عند الشدائد القاصمة الحاطمة دون غيره من الشركاء المسمّين آلهة فهو سبحانه هو ربّ الناس دونها .

فمعنى الآية « قل » يامحمّد « أرأيتكم » أخبروني « إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة » فرض إتيان عذاب من الله ولا ينكرونه و فرض إتيان الساعة ولم يعبأ بإنكارهم لظهوره «أغيرالله تدعون » لكشفه ، وقد حكى الله في كلامه عنهم سؤال كشف العذاب في الدنيا ويوم القيامة جميعاً لما أنّ ذلك من فطريّات الإنسان « إن كنتم صادقين » و جئتم بالنصفة « بل إيّاه » الله سبحانه دون غيره من أصنامكم « تدعون فيكشف ماتدعون إليه» من العذاب « إن شاء » أن يكشفه كما كشف لقوم يونس ، و ليس بمجبر ولا مضطرّاً إلى القبول لقدرته الذاتيّة « وتنسون ماتشركون » من الأصنام و الأوثان على ما في غريزة الإنسان أن يشتغل عند إحاطة البليّة به عن كلّ شيء بنفسه ، ولا يهمّ إلّا بنفسه لضيق المجال به أن يتلهّى بما لا ينفعه فاشتغاله والحال هذه بدعاء الله سبحانه ونسيانه الأصنام أصرح حجّة أنّه تعالى هو الله لاإله غيره ولا معبود سواه .

وبما تقدّم من تقرير معنى الآية يتبيّن أوّلا : أنّ إتيان العذاب أوالساعة ، وكذا الدعاء لكشفه مفروضان في حجّة الآية ، و المطلوب بيان أنّ المدعوّ حينئذ هوالله عزّ اسمه دون الأصنام ، وأمّا أصل الدعاء عندالشدائد و المصائب ، و أنّ للإنسان توجّهاً

جبلّيّاً عندماتطلّ عليه البليّة و يتقطّع عنه كلّ سبب إلى من يكشفها عنه فهو حجّة اُخرى غير هذه الحجّة ، و المطلوب بهذه الحجّة ـ وهي الّتي في هذه الآية ـ التوحيد و بتلك الحجّة إثبات الصانع من غير نظر إلى توحيده ، وإن تلازم المطلوبان .

وثانياً : أنّ تقييد قوله : « فيكشف ماتدعون إليه » بقوله : « إن‌شاء » لبيان إطلاق القدرة فللّه سبحانه أن يكشف كلّ شديدة حتّى الساعة الّتي لاريب فيها فإنّ قضاءه الحتم لأمر من الاُمور وإن كان يحتمه ويوجبه لكنّه لا يسلب عنه القدرة على الترك فله القدرة المطلقة على ماقضى‌به ومالم يقض به ، ومثل الساعة في‌ذلك كلّ عذاب غيرمردود وأمر محتوم إن يشأيأت به وإن لم يشألم‌يأت به وإن كان يشاء دائماً ماقضى به قضاءً حتماً ووعده وعداً جزماً والله لايخلف الميعاد فافهم ذلك .

وله سبحانه أن لا يجيب دعوة أيّ داع دعاه و إن عرّف نفسه بأنّه مجيب فقال : «وإذا سألك عبادي عنّي فإنّي قريب اُجيب‌دعوة الداع إذا دعان » (البقرة : ١٨٦) ووعد الاستجابة لداعيه وعداً بتّيّاً فقال : « ادعوني أستجب لكم » (المؤمن : ٦٠) فإنّ وعد الاستجابة لايسلب عنه القدرة على عدم الاستجابة وإن كان يستجيب دائماً كلّ من دعاه بحقيقة الدعاء ، و تجري على ذلك سنّته صراطاً مستقيماً لاتخلّف فيه .

ومن هنا يظهرفساد ما استشكل على الآية بأنّ مدلولها يخالف‌مادلّت عليه نصوص الكتاب والسنّة أنّ الساعة لاريب فيها ولامحيص عن وقوعها وأنّ عذاب‌الاستئصال‌لامردّ له وقد قال تعالى : « ومادعاء الكافرين إلّا في‌ضلال » (المؤمن : ٥٠) .

وجه الفساد أنّ الآية لاتدلّ على أزيد من أنّ لله سبحانه أن يفعل ما يشاء و أنّه قادر على كلّ شيء ، وأمّا أنّه يشاء كلّ شيء ويفعل كلّ شيء فلادلالة فيها على ذلك ولا ريب أنّ قضاءه الحتميّ بوقوع الساعة أوبعذاب قوم عذاب الاستئصال لايبطل قدرته على خلافه فله أن يخالف إن‌شاء وإن كان لايخلف الميعاد ولا ينقض ماأراد .

وأمّا قوله تعالى : « وما دعاء الكافرين إلّا في‌ضلال » فهو دعاؤهم في جهنّم لكشف عذابها وتخفيفه عنهم ومن المعلوم أنّ الدعاء مع تحتّم الحكم وفصل القضاء لا يتحقّق بحقيقته فإنّ سؤال أن لايبعث الله الخلق أولا يعذّب أهل جهنّم فيها من الله سبحانه

بمنزلة أن يسأل الله سبحانه أن لا يكون هو الله سبحانه فإنّ من لوازم معنى الألوهيّة أن يرجع إليه الخلق على حسب أعمالهم ، فلمثل هذه الأدعية صورة الدعاء فقط دون حقيقة معناه ، وأمّا لو تحقّق الدعاء بحقيقته بأن يدعى حقيقة و يتعلّق ذلك الدعاء بالله حقيقة كما هو ظاهر قوله : « أُجيب دعوة الداع إذا دعان» الآية فإنّ ذلك لا يردّ البتّة ، والدعاء على هذا النعت لا يدع الكافر كافراً ولو حين الدعاء كما قال تعالى : « فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلمّا نجّاهم إلى البرّ إذا هم يشركون » (العنكبوت : ٦٥) .

فما في قوله : « وما دعاء الكافرين إلّا في ضلال » دعاء منهم وهم على الكفر فإنّ الثابت من ملكة الكفر لا يفارقهم في دار الجزاء وإن كان من الجائز أن يفارقهم في دار العمل بالتوبة والإيمان .

فدعاؤهم لكشف العذاب عنهم يوم القيامة أو في جهنّم ككذبهم على الله يوم القيامة بقولهم ـ كما حكى الله ـ : والله ربّنا ما كنّا مشركين ، ولا ينفع اليوم كذب غير أنّهم اعتادوا ذلك في الدنيا ورسخت رذيلته في نفوسهم فبرزت عنهم آثاره يوم تبلى السرائر ، ونظير أكلهم وشربهم و خصامهم في النار ولا غنى لهم في شيء من ذلك كما قال تعالى : «تسقى من عين آنية ليس لهم طعام إلّا من ضريع لا يسمن ولا يغني من جوع» (الغاشية:٧) وقال تعالى : «ثمّ إنّكم أيّها الضالّون المكذّبون لآكلون من شجر من زقّوم فمالئون منها البطون فشاربون عليه من الحميم فشاربون شرب الهيم » (الواقعة: ٥٥) وقال تعالى : « إنّ ذلك لحقّ تخاصم أهل النار» (ص : ٦٤) فهذا كلّه من قبيل ظهور الملكات فيهم .

وما قبل الآية يؤيّد ما ذكرناه من أنّ دعاءهم ليس على حقيقته وهو قوله تعالى: «وقال الّذين في النار لخزنة جهنّم ادعوا ربّكم يخفّف عنّا يوماً من العذاب*قالوا أولم تك تأتيكم رسلكم بالبيّنات قالوا بلى قالوا فادعوا وما دعاء الكافرين إلّا في ضلال » (المؤمن : ٥٠) فإنّ مسألتهم خزنة النار أن يدعوا الله لهم في تخفيف العذاب ظاهر في أنّهم آيسون من استجابة دعائهم أنفسهم ، والدعاء مع اليأس عن الاستجابة ليس دعاءً ومسألة حقيقيّة إذ لا يتعلّق الطلب بما لا يكون البتّة .

وثالثاً : أنّ النسيان في قوله : « و تنسون ما تشركون » حقيقة معناه على ماهو المشهود من حال الإنسان عند ماتغشاه الشدائد والخطوب إذ يشتغل بنفسه وينسى كلّ أمر دونها إلّا الله سبحانه فلا موجب للالتزام بما ذكره بعضهم : أنّ المراد بقوله : « وتنسون ماتشركون » تعرضون عنها إعراض من نسي الشيء عنه .

وإن كان لامانع من ذلك لكونه من المجازات الشائعة لكلمة النسيان ، وقد استعمل في القرآن النسيان بمعنى الإعراض عن الشيء وعدم الاعتناء به كثيراً كما قال تعالى : «وقيل اليوم ننساكم كما نسيتم لقاء يومكم هذا » (الجاثية : ٣٣) إلى غير ذلك من الآيات .

قوله تعالى : « ولقد أرسلنا إلى اُمم من قبلك فأخذناهم بالبأساء والضرّاء لعلّهم يتضرّعون » البأساء والبأس والبؤس هو الشدّة والمكروه إلّا أنّ البؤس يكثر استعماله في الحرب ونحوه والبأس و البأساء في غيره كالفقر و الجدب و القحط و نحوها، والضرّ و الضرّاء هو سوء الحال فيما يرجع إلى النفس كغمّ وجهل أوما يرجع إلى البدن كمرض و نقص بدنيّ أوما يرجع إلى غيرهما كسقوط جاه أوذهاب مال ، ولعلّ المقصود من الجمع بين البأساء والضرّاء الدلالة على تحقّق الشدائد في الخارج كالجدب والسيل والزلزلة ، وما يعود إلى الناس من قبلها من سوء الحال كالخوف و الفقر ورثاثة الحال .

والضراعة هي المذلّة والتضرّع التذلّل والمراد به التذلّل إلى الله سبحانه لكشف ما نزل عليهم من نوازل الشدّة والرزيّة .

والله سبحانه يذكر لنبيّه صلى الله عليه وآله في هذه الآية وما يتلوها إلى تمام أربع آيات سنّته في الاُمم الّتي من قبله إذ جاءتهم رسلهم بالبيّنات : أنّه كان يرسل إليهم الرسل فيذكّرونهم بتوحيد الله سبحانه و التضرّع وإخلاص الإنابة إليه ثمّ يبتليهم بأنواع الشدّة و المحن و يأخذهم بالبأساء والضرّاء ولكن بمقدار لا يلجئهم إلى التضرّع ولا يضطرّهم إلى الابتهال و الاستكانة لعلّهم يتضرّعون إليه بحسن اختيارهم ، و يلين قلوبهم فيعرضوا عن التزيينات الشيطانيّة وعن الإخلاد إلى الأسباب الظاهريّة لكنّهم لم يتضرّعوا إليه بل أقسى الاشتغال بأعراض الدنيا قلوبهم و زيّن لهم الشّيطان أعمالهم ، وأنساهم ذلك ذكر الله .

فلمّا نسوا ذكر الله سبحانه فتح الله عليهم أبواب كلّ شيء و صبّ عليهم نعمه المتنوّعة صبّاً حتّى إذا فرحوا بما عندهم من النعم و اغترّوا واستقلّوا بأنفسهم من دون الله أخذهم الله بغتة ومن حيث لا يشعرون به فإذاهم آيسون من النجاة شاهدون سقوط ما عندهم من الأسباب فقطع دابر القوم الّذين ظلموا و الحمد لله ربّ العالمين .

وهذه السنّة سنّة الاستدراج و المكر الّذي لخصّها الله تعالى في قوله : « والّذين كذّبوا بآياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأُملي لهم إنّ كيدي متين » (الأعراف:١٨٢).

وبالتأمّل فيما تقدّم من تقرير معنى الآية و التدبّر في سياقها يظهر أنّ الآية لا تنافي سائر الآيات الناطقة بأنّ الإنسان مفطور على التوحيد ملجأ باقتضاء من فطرته و جبلّته إلى الإقرار به والتوجّه إليه عند الانقطاع عن الأسباب الكونيّة كما قال تعالى : « وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلمّا نجّاهم إلى البرّ فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلّا كلّ ختّار كفور » (لقمان : ٣١) .

وذلك أنّ الآية لا تريد من البأساء والضرّاء إلّا ما لا يبلغ من الشدّة والمهابة مبلغاً يذهلون به عن كلّ سبب وينسون به كلّ وسيلة عاديّة ، ومن الدليل على ذلك قوله في الآية : « لعلّهم يتضرّعون » إذ «لعلّ» كلمة رجاء ولا رجاء مع الإلجاء و الاضطرار ، و كذا قوله تعالى : « وزيّن لهم الشيطان ما كانوا يعملون » فإنّ ظاهره أنّهم اغترّوا بذلك وتوسّلوا في رفع البأساء و الضرّاء إلى أعمالهم الّتي عملوها بأيديهم و دبّروها بتدابيرهم للغلبة على موانع الحياة و أضداد العيش فاشتغلوا بالأسباب الطبيعيّة الملهية إيّاهم عن التضرّع إلى الله سبحانه و الاعتصام به كقوله تعالى : « فلمّا جاءتهم رسلهم بالبيّنات فرحوا بما عندهم من العلم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون * فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنّا بالله وحده و كفرنا بما كنّا به مشركين » (المؤمن : ٨٤) فالآية الاُولى ـ كما ترى ـ تحكي عنهم نظير ما تحكيه الآية الّتي نحن فيها من الإعراض عن التضرّع والاغترار بالأعمال ، و الآية الثانية تحكي ما تحكيه الآيات الاُخر من التوحيد في حال الاضطرار .

ومن هنا يظهر فساد ما يظهر من بعضهم أنّ ظاهر الآية كون الاُمم السابقة مستنكفة عن التوحيد معرضة عن التضرّع حتّى في الشدائد الملجئة قال في تفسير الآية : أقسم الله

تعالى لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم أنّه أرسل رسلاً قبله إلى اُمم قبل اُمّته فكانوا أرسخ من قومه في الشرك ، و أشدّ منهم إصراراً على الظلم فإنّ قومه يدعون الله وحده عند شدّة الضيق ، و ينسون مااتّخذوه من الأولياء و الأنداد . و أمّا تلك الاُمم فلم تلن الشدائد قلوبهم ،ولم تصلح ما أفسد الشيطان من فطرتهم . انتهى .

ولازم ماذكره أن لايكون التوحيد فطريّاً يظهر عند ارتفاع الأوهام الشاغلة و الانقطاع عن الأسباب الظاهرة أوأن يمكن إبطال حكم الفطرة من أصله وقد قال تعالى: «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله » (الروم : ٣٠) فأفاد أنّ دين التوحيد فطريّ ، وأنّ الفطرة لاتقبل التغيير بمغيّر وأيّدذلك بآيات اُخر ناصّة على أنّ الإنسان عندانقطاعه عن الأسباب يتوجّه إلى ربّه بالدعاء مخلصاًله الدين لامحالة .

على أنّ الإقرار بالإله الواحد عند الشدّة و الانقطاع ممّا نجده من أنفسناوجداناً ضروريّاً ولا يختلف في ذلك الإنسان الأوّليّ وإنسان اليوم البتّة .

قوله تعالى : « فلولاإذجاءهم بأسناتضرّعوا ولكن قست قلوبهم» الخ«لولا»للتحضيض أو للنفي ، وعلى أيّ حال تفيد في المقام فائدة النفي بدليل قوله : « ولكن قست قلوبهم » و قسوة القلب مقابل لينه ، وهو كون الإنسان لايتأثّر عن مشاهدة مايؤثّر فيه عادة أوعن استماع كلام شأنه التأثير .

و المعنى : فلم يتضرّعوا حين مجيء البأس ولم يرجعوا إلى ربّهم بالتذلّل بل أبت نفوسهم أن تتأثّر عنه ، و تلهّوا بأعمالهم الشيطانيّة الصارفة لهم عن ذكر الله سبحانه ، و أخلدوا إلى الأسباب الظاهرة الّتي كانوا يرون استقلالها في إصلاح شأنهم .

قوله تعالى : « فلمّا نسوا ما ذكّروا به فتحنا عليهم أبواب كلّ شيء » الخ المراد بفتح أبواب كلّ شيء إيتاؤهم من كلّ نعمة من النعم الدنيويّة الّتي يتنافس فيها الناس للتمتّع من مزايا الحياة من المال و البنين و صحّة الأبدان و الرفاهية و الخصب و الأمن والطول والقوّة كلّ ذلك توفيراً من غير تقتيرومنع كما أنّ خزانة المال إذااُعطي منها أحد بقدر وميزان فتح بابها فاُعطي ما اُريد ثمّ سدّ ، و أمّا إذا اُريد الإعطاء من

غير تقدير فتح بابها ولم يسدّ على وجه قاصده فالجملة كناية عن إيتائهم أنواع النعم من غير تقدير على ما يساعده المقام .

على أنّ فتح الباب إنّما يناسب بحسب الطبع الحسنات والنعم وأمّا السيّئات و النقم فإنّما تتحقّق بالمنع ويناسبها سدّ الباب كما يلمح إليه قوله تعالى : « مايفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ومايمسك فلا مرسل له من بعده » (فاطر : ٢) .

ومبلسون من أبلس إبلاساً قال الراغب : الإبلاس الحزن المعترض من شدّة البأس ـ إلى أن قال ـ ولمّا كان المبلس كثيراً مايلزم السكوت وينسى مايعنيه قيل : أبلس فلان إذاسكت وإذا انقطعت حجّته . انتهى ، وعلى هذا فالمعنى المناسب لقوله : «فإذاهم مبلسون» أي خامدون منقطعو الحجّة .

ومعنى الآية أنّهم لمّا نسوا ماذكّروا به أو أعرضوا عنه آتيناهم من كلّ نعمة استدراجاً حتّى إذا تمّت لهم النعم وفرحوا بما اُوتوا منها أخذناهم فجأة فانخمدت أنفاسهم ولاحجّة لهم لاستحقاقهم ذلك .

قوله تعالى : «فقطع دابر القوم الّذين ظلموا والحمد لله ربّ العالمين» دبر الشيء مقابل قبله وهما الجزءان : المقدّم و المؤخّر من الشيء ، ولذا يكنّى بهما عن العضوين المخصوصين ، وربّما توسّع فيهما فاُطلقا على مايلي الجزء المقدّم أوالمؤخّر فينفصلان عن الشيء ، وقد اشتقّ منهما الأفعال بحسب المناسبة نحو أقبل وأدبر وقبّل و دبّر و تقبّل وتدبّر واستقبل واستدبر ، ومن ذلك اشتقاق دابر بمعنى ما يقع خلف الشيء و يليه من ورائه ، ويقال : أمس الدابر أي الواقع خلف اليوم كما يقال : عام قابل ، ويطلق الدابر بهذا المعنى على أثر الشيء كدابر الإنسان على أخلافه وسائر آثاره فقوله : « فقطع دابر القوم الّذين ظلموا » أي أنّ الهلاك استوعبهم فلم يبق منهم عيناً ولا أثراً أو أبادهم جميعاً فلم يخلص منهم أحد كما قال تعالى : « فهل ترى لهم من باقية » (الحاقّة :٨)

ووضع الظاهر موضع المضمر في قوله : « دابر القوم الّذين ظلموا » دون أن يقال : دابرهم للدلالة على سبب الحكم وهو الظلم الّذي أفنى جمعهم وقطع دابرهم ، وهو مع ذلك يمهّد السبيل إلى إيراد قوله : « والحمد لله ربّ العالمين » .

ومن هذه الآية بما تشتمل على وصفهم بالظلم وعلى حمده تعالى بربوبيّته تتحصّل الدلالة على أنّ اللوم والسوء في جميع ماحلّ بهم من عذاب الاستئصال يرجع إليهم لأنّهم القوم الّذين ظلموا، وأنّه لايعود إليه تعالى إلّا الثناء الجميل لأنّه لم يأت في تدبير أمرهم إلّا بما تقتضيه الحكمة البالغة، ولم يسقهم في سبيل ما انتهوا إليه إلّا إلى ما ارتضوه بسوء اختيارهم فقد تحقّق أنّ الخزي و السوء على الكافرين، و أنّ الحمد لله ربّ العالمين.

قوله تعالى: «قل أرأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم» إلى آخر الآية أخذ السمع والأبصار هو سلب قوّتي السمع والإبصار وهو الإصمام و الإعماء. و الختم على القلوب إغلاق بابها إغلاقاً لايدخلها معه شيء من خارج حتّى تتفكّر في أمرها، و تميّز الواجب من الأعمال من غيره والخير النافع منها من الشرّ الضارّ مع حفظ أصل الخاصيّة وهو صلاحية التعقّل وإلّا كان جنوناً وخبلاً.

وإذ كان هؤلاء المشركون لا يسمعون حقّ القول في الله سبحانه ولا يبصرون آياته الدالّة على أنّه واحد لاشريك له فصارت قلوبهم لا يدخلها شيء من واردات السمع و البصر حتّى تعرف بذلك الحقّ من الباطل أقام الحجّة بذلك على إبطال مذهبهم في أمر الإله تعالى ووحدته.

وملخّصها أنّ القول بثبوت شركاء لله يستلزم القول ببطلانه و ذلك أنّ القول بالشركاء لإثبات الشفاعة، وهي أن تشفع وتتوسّط في جلب المنافع و دفع المضارّ، و إذ كانت الشركاء شفعاء على الفرض كان لله سبحانه أن يفعل في ملكه مايشاء من غير مصادفة مانع يمانعه أوضدّ يضادّه فلو سلب الله عنكم سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم فعل ذلك ولم يعارضه أحد من شركائكم لأنّها شفعاء متوسّطة لا أضداد معارضة، ولو فعل ذلك و سلب ما سلب لم يقدر أحد منها أن يأتيكم به لأنّها شفعاء وسائط لا مصادر للخلق و الإيجاد.

وإذا لم يقدر على إيتاء نفع أو إذهاب ضرّ فما معنى اُلوهيّتها فليس الإله إلّا من يوجد ويعدم ويتصرّف في الكون كيف شاء، و إنّما اضطرّت الفطرة الإنسانيّة إلى

الإقرار بأنّ للعالم إلهاً من جهة الحصول على مبدء حوادث الخير والشرّ الّتي تشاهدها في الوجود، وإذ كان شيء لا يضرّ ولا ينفع في جنب الحوادث شيئاً فليس تسميته إلهاً إلّا لغواً من القول .

وليس لإنسان صحيح العقل والتمييز أن يجوّز كون صورة حجريّة أوخشبيّة أو فلزيّة عملته يدالإنسان وصنعته فكرته خالقاً للعالم أومتصرّفاً فيه بالإيجاد و الإعدام و كذا كون ربّ الصنم ربّاً معبوداً أبدع العالم على غير مثال سابق مع الاعتراف بكونه عبداً مربوباً .

والحجّة تعود بتقرير آخر إلى أنّ معنى الاُلوهيّة يأبى عن الصدق على الشريك بمعنى الشفيع المتوسّط فإنّ مبدئيّة الصنع والإيجاد لازم معناها الاستقلال في التصرّف والتعيّن في استحقاق خضوع المصنوع المربوب ، والواسطة المفروضة إن كان لها استقلال في العمل كانت أصلاً ومبدءاً لاواسطة وشفيعاً وإن لم يكن لهحظّ من الاستقلال كانت أداة و آلة لا مبدءاً وإلهاً .

و لذا كانت الأسباب الكونيّة أيّاً مّا فرضت ليس لها إلّا معنى الآلة و الأداة كسببيّة الأكل للشبع والشرب للريّ والوالدين للولد والقلم للكتابة والمشي لا نطواء المسافة وهكذا .

وقوله : « انظر كيف نصرّف الآيات ثمّ هم يصدفون » تصريف الآيات تحويلها إلى نحو أفهامهم ، والصدوف الإعراض يقال : صدف يصدف صدوفاً إذا مال عن الشيء .

قوله تعالى : « قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أو جهرة » إلى آخر الآية الجهرة الظهور التامّ الّذي لا يقبل الارتياب ولذا قابلت البغتة الّتي هي إتيان الشيء فجأة لايظهر على من أتاه إلّا بعد إتيانه و غشيانه فلايترك له مجال التحذّر .

وهذه حجّة بيّن فيها على وجه العموم أنّ الظالمين على خطر من عذاب الله عذاباً لايتخطّاهم ، ولا يغلط في إصابتهم بإصابة من سواهم ، ثمّ بيّن أنّهم هم الظالمون لفسقهم عن الدعوة الإلهيّة وتكذيبهم بآيات الله تعالى .

وذلك أنّ معنى العذاب ليس إلّا إصابة المجرم بما يسوؤه ويدمّره من جزاء إجرامه

ولا إجرام إلّا مع ظلم فلو أتاهم من قبل الله سبحانه عذاب لم يهلك به إلّا الظالمون . فهذا ما يدلّ عليه الآية ثمّ بيّن بالآيتين التاليتين أنّهم هم الظالمون .

قوله تعالى : «وما نرسل المرسلين إلّا مبشّرين و منذرين » إلى آخر الآيتين يبيّن بالآيتين أنّهم هم الظالمون ، ولا يهلك بعذاب الله إن أتاهم إلّا هم لظلمهم .

ولذا غيّر سياق الكلام فوجّه وجه البيان إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ليكون هو المخبر عن شأن عذابه فيكون أقطع للعذر وجيء بلفظ المتكلّم ليدلّ به على صدوره من ساحة العظمة والكبرياء .

فكان ملخّص المضمون أمره تعالى نبيّه صلى الله عليه وآله أن يقيم عليهم الحجّة أن لو أتاهم عذاب الله لم يهلك إلّا الظالمين منهم ثمّ يقول تعالى لرسوله : إنّا نحن الملقين إليك الحجّة الآتين بالعذاب نخبرك أنّ إرسالنا الرسل إنّما هو للتبشير والإنذار فمن آمن وأصلح فلا عليه ، ومن كذّب بآياتنا فهو الّذي يمسّه عذابنا لفسقه و خروجه عن طور العبوديّة فلينظروا في أمر أنفسهم من أيّ الفريقين هم ؟

وقد تقدّم في المباحث السابقة استيفاء البحث عن معنى الإيمان والإصلاح والفسق ومعنى نفي الخوف والحزن عن المؤمنين .

قوله تعالى : « قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنّي ملك» لعلّ المراد بخزائن الله ما ذكره بقوله تعالى : « قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربّي إذاً لأمسكتم خشية الإنفاق » (الإسراء : ١٠٠) وخزائن الرحمة هذه هي ما يكشف عن أثره قوله تعالى : « ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك له » الآية (فاطر : ٢) وهي فائضة الوجود الّتي تفيض من عنده تعالى على الأشياء من وجودها وآثار وجودها ، وقد بيّن قوله تعالى : « إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (يس : ٨٢) أنّ مصدر هذا الأثر الفائض هو قوله ، وهو كلمة « كن» الصادرة عن مقام العظمة والكبرياء ، وهذا هو الّذي يخبر عنه بلفظ آخر في قوله : « و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه وما ننزّله إلّا بقدر معلوم»(الحجر : ٢١) .

فالمراد بخزائن الله هو المقام الّذي يعطي بالصدور عنه ما اُريد من شيء من غير أن

ينفد بإعطاء وجود أو يعجزه بذل و سماحة ، وهذا ممّا يختصّ بالله سبحانه ، و أمّا غيره كائناً ماكان ومن كان فهو محدود وما عنده مقدّر إذا بذل منه شيئاً نقص بمقدار مابذل ، وما هذا شأنه لم يقدر على إغناء أيّ فقير ، وإرضاء أيّ طالب ، وإجابة أيّ سؤال .

و أمّا قوله : « ولا أعلم الغيب » فإنّما اُريد بالعلم الاستقلال به من غير تعليم بوحي ، وذلك أنّه تعالى يثبت الوحي في ذيل الآية بقوله : «إن أتّبع إلّا مايوحى إليّ» وقد بيّن في مواضع من كلامه أنّ بعض ما يوحيه لرسله من الغيب كقوله تعالى : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلّا من ارتضى من رسول » (الجنّ : ٢٦) و كقوله بعدسرد قصّة يوسف : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون » (يوسف : ١٠٢) وقوله في قصّة مريم : « ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم أيّهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون » (آل عمران ٤٤) وقوله بعد قصّة نوح : «ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » (هود : ٤٩) .

فالمراد بنفي علم الغيب نفي أن يكون مجهّزاً في وجوده بحسب الطبع بما لا يخفى عليه معه مالا سبيل للإنسان بحسب العادة إلى العلم به من خفيّات الاُمور كائنة ما كانت .

وأمّا قوله : « ولا أقول لكم إنّي ملك » فهو كناية عن نفي آثار الملكيّة من أنّهم منزّهون عن حوائج الحياة المادّيّة من أكل وشرب و نكاح ومايلحق بذلك ، وقد عبّر عنه في مواضع اُخرى بقوله : « قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إليّ » (الكهف : ١١١) وإنّما عبّر عن ذلك ههنا بنفي الملكيّة دون إثبات البشريّة ليحاذي به ماكانوا يقترحونه عليه صلى‌الله‌عليه‌وآله بمثل قولهم : «مالهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق»(الفرقان:٧).

ومن هنا يظهر أنّ الآية بما في سياقها من النفي بعد النفي ـ كأنّها ـ ناظرة إلى الجواب عمّا كانوا يقترحونه على النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله من سؤال الآيات المعجزة و الاعتراض بما كان يأتي به من أعمال كأعمال المتعارف من الناس كما حكاه عنهم في قوله : «وقالوا مالهذا الرسول يأكل الطعام و يمشي في الأسواق لولا اُنزل إليه ملك فيكون معه نذيراً*أو يلقي

إليه كنز أو تكون له جنّة يأكل منها » (الفرقان : ٨) وقوله : « وقالوا لن نؤمن لك حتّى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً*أوتكون لك جنّة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهارخلالها تفجيراً*أوتسقط السماء كما زعمت علينا كسفاً أوتأتي بالله والملائكة قبيلاً* أويكون لك بيت من زخرف ـ إلى أن قال ـ قل سبحان ربّي هل كنت إلّا بشراً رسولاً »(الإسراء:٩٣) وقوله : « فسينغضون إليك رءوسهم ويقولون متى هو» (الإسراء : ٥١) و كقوله : «يسألونك عن الساعة أيّان مرساها» (الأعراف : ١٨٦) .

فمعنى قوله : « قل لا أقول لكم » الخ قل : لم أدّع فيما أدعوكم إليه واُبلّغكموه أمراً وراء ما أنا عليه من متعارف حال الإنسان حتّى تبكّتوني بإلزامي بما تقترحونه منّي فلم أدّع أنّي أملك خزائن الاُلوهيّة حتّى تقترحوا أن اُفجّر أنهاراً أو أخلق جنّة أو بيتاً من زخرف ، ولا ادّعيت أنّي أعلم الغيب حتّى اُجيبكم عن كلّ ماهو مستور تحت أستار الغيوب كقيام الساعة ولا ادّعيت أنّي ملك حتّى تعيبوني وتبطلوا قولي بأكل الطعام و المشي في الأسواق للكسب .

وقوله تعالى : « إن أتّبع إلّا مايوحى إليّ » بيان لما يدّعيه حقيقة بعد ردّ مااتّهموه به من الدعوى من جهة دعواه الرسالة من الله إليهم أي ليس معنى قولي : إنّي رسول الله إليكم أنّ عندي خزائن الله ولا أنّي أعلم الغيب ولا أنّي ملك بل أنّ الله يوحي إليّ بما يوحي .

ولم يثبته في صورة الدعوى بل قال : « إن أتّبع » الخ ليدلّ على كونه مأموراً بتبليغ مايوحى إليه ليس له إلّا اتّباع ذلك فكأنّه لمّا قال : لا أقول لكم كذا ولا كذا ولا كذا قيل له : فإذا كان كذلك و كنت بشراً مثلنا و عاجزاً كأحدنا لم تكن لك مزيّة علينا فما ذا تريد منّا ؟ فقال : إن أتّبع إلّا مايوحى إليّ أن اُبشّركم واُنذركم فأدعوكم إلى دين التوحيد .

والدليل على هذا المعنى قوله بعد ذلك :« قل لا يستوي الأعمى والبصير أفلا تتفكّرون» فإنّ مدلوله بحسب ما يعطيه السياق : أنّي و إن ساويتكم في البشريّة و العجز لكنّ ذلك لا يمنعني عن دعوتكم إلى اتّباعي فإنّ ربّي جعلني على بصيرة بما أوحى إليّ

دونكم فأنا وأنتم كالبصير و الأعمى ولا يستويان في الحكم وإن كانا متساويين في الإنسانيّة فإنّ التفكّر في أمرهما يهدي الإنسان إلى القضاء بأنّ البصير يجب أن يتبعه الأعمى ، و العالم يجب أن يتبعه الجاهل .

قوله تعالى : « وأنذر به الّذين يخافون أن يحشروا إلى ربّهم » إلى آخر الآية الضمير في « به » راجع إلى القرآن وقد دلّ عليه قوله في الآية السابقة : « إن أتّبع إلّا مايوحى إليّ » وقوله : « ليس لهم من دونه وليّ ولا شفيع » حال و العامل فيه يخافون أو يحشرون .

والمراد بالخوف معناه المعروف دون العلم وما في معناه إذلا دليل عليه بحسب ظاهر المعنى المتبادر من السياق ، و الأمر بإنذار خصوص الّذين يخافون أن يحشروا إلى ربّهم لا ينافي عموم الإنذار لهم و لغيرهم كما يدلّ عليه قوله في الآيات السابقة : « واُوحي إليّ هذا القرآن لاُنذركم به و من بلغ » (آية : ١٩) بل لمّا كان خوف الحشر إلى الله معيناً لنفوسهم على القبول و مقرّباً للدعوة إلى أفهامهم أفاد تخصيص الأمر بالإنذار بهم و وصفهم هذا الوصف تأكيداً لدعوتهم و تحريضاً له أن لايسامح في أمرهم ولا يضعهم موضع غيرهم بل يخصّهم بمزيد عناية بدعوتهم لأنّ موقفهم أقرب من الحقّ و إيمانهم أرجى فالآية بضميمة سائر آيات الأمر بالإنذار العامّ تفيد من المعنى : أن أنذر الناس عامّة ولا سيّما الّذين يخافون أن يحشروا إلى ربّهم .

وقوله : « ليس لهم من دونه من وليّ ولا شفيع » نفي مطلق لولاية غير الله وشفاعته فيقيّده الآيات الاُخر المقيّدة كقوله : « من ذا الّذي يشفع عنده إلّا بإذنه» (البقرة:٢٥٥) وقوله : « ولا يشفعون إلّا لمن ارتضى » (الأنبياء : ٢٨) وقوله : « ولا يملك الّذين يدعون من دونه الشفاعة إلّا من شهد بالحقّ وهم يعلمون » (الزخرف : ٨٦) .

وإنّما لم يستثن في الآية لأنّ الكلام يواجه به الوثنيّون الّذين كانوا يقولون بولاية الأوثان وشفاعتها ، ولم يكونوا يقولون بذلك بالإذن و الجعل فإنّ الولاية و الشفاعة عن إذن يحتاج القول به إلى العلم به ، و العلم إلى الوحي و النبوّة ، وهم لم يكونوا قائلين بالنبوّة ، و أمّا الّذي أثبتوه من الولاية و الشفاعة فكأنّه أمر متهيّىء

لأوليائهم وشركائهم بالضرورة من طبعها لا بإذن من الله كأنّ أقوياء الوجود من الخليقة لها نوع من التصرّف في ضعفائه بالطبع وإن لم يأذن به الله سبحانه ، وإن شئت قلت : لازمه أن يكون إيجادها إذناً اضطرارياً في مادونها .

وبالجملة قيل : « مالهم من دونه وليّ ولا شفيع » ولم يقل : إلّا بإذنه لأنّ المشركين إنّما قالوا إنّ الأوثان أولياء وشفعاء من غير تقييد فنفي ماذكروه من الوليّ والشفيع من دون الله محاذاة بالنفي لإثباتهم ، وأمّا الاستثناء فهو وإن كان صحيحاً كما وقع في مواضع من كلامه تعالى لكن لايتعلّق به غرض ههنا .

وقد تبيّن ممّا تقدّم أنّ الآية على إطلاق ظاهرها تأمر بإنذار كلّ من لايخلو من استشعار خوف من الحشر في قلبه إذا ذكّر بآيات الله سواء كان ممّن يؤمن بالحشر كالمؤمنين من أهل الكتاب أو ممّن لايؤمن به كالوثنيّين وغيرهم لكنّه يحتمله فيغشى الخوف نفسه بالاحتمال أو المظنّة فإنّ الخوف من شيء يتحقّق بمجرّد احتمال وجوده و إن لم يوقن بتحقّقه .

وقد اختلفت أنظار المفسّرين في الآية فمن قائل : إنّ الآية نزلت في المؤمنين القائلين بالحشر ، وأنّهم هم الّذين عنوا في الآية التالية بقوله : «ولا تطرد الّذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ » ، ومن قائل : إنّها نزلت في طائفة من المشركين الوثنيّين يجوّزون الحشر بعد الموت وإن لم يثبت وجود القائل بهذا القول بين مشركي مكّة أو العرب يوم نزول السورة مع كون خطابات السورة متوجّهة إلى المشركين من قريش أو العرب بحسب السياق ، و من قائل : إنّ المراد بهم كلّ معترف بالحشر من مسلم أو كتابيّ ، و إنّما خصّ هؤلاء المعترفون بالأمر بالإنذار مع أنّ وجوب الإنذار عامّ لجميع الخلق لأنّ الحجّة أوجب عليهم لاعترافهم بالمعاد .

لكنّ الآية لم تأخذ في وصفهم إلّا الخوف من الحشر ، ولا يتوقّف الخوف من الشيء على العلم بتحقّقه ولا الاعتراف بوجوده بل الشكّ ـ وهو الاحتمال المتساوي طرفاه ـ والمظنّة وهي الإدراك الراجح على ماله من المراتب يجامع الخوف كالعلم وهو ظاهر .

فالآية إنّما تحرّض النبيّ صلى الله عليه وآله على إنذار كلّ من شاهد في سيماه علائم الخوف

من أيّ طائفة كان لأنّ بناء الدعوة الدينيّة على أساس الحشر و إقامة المحاسبة على السيّئة والحسنة والمجازاة عليهما ، وأدنى مايرجى من تأثير الدعوة الدينيّة في واحد أن يجوّزه فيخافه ، و كلّما ازداد احتمال وقوعه ازداد الخوف و قوي التأثير حتّى يتلبّس باليقين وينتفي احتمال الخلاف بالكلّيّة ، فهناك التأثير التامّ .

قوله تعالى : «ولا تطرد الّذين يدعون ربّهم بالغداة و العشيّ يريدون وجهه» إلى آخر الآية ظاهر السياق على ما يؤيّده ما في الآية التالية : «و كذلك فتنّا بعضهم ببعض» الخ أنّ المشركين من قومه صلّى الله عليه وآله اقترحوا عليه أن يطرد عن نفسه الضعفاء المؤمنين به فنهاه الله تعالى في هذه الآية عن ذلك .

وذلك منهم نظير ما اقترحه المستكبرون من سائر الاُمم من رسلهم أن يطردوا عن أنفسهم الضعفاء والفقراء من المؤمنين استكباراً وتعزّزاً ، وقد حكى الله تعالى ذلك عن قوم نوح فيما حكاه من محاجّته عليه السلام حجاجاً يشبه ما في هذه الآيات من الحجاج قال تعالى: «فقال الملأ الّذين كفروا من قومه مانراك إلّا بشراً مثلنا وما نراك اتّبعك إلّا الّذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنّكم كاذبين*قال ياقوم أرأيتم إن كنت على بيّنة من ربّي وآتاني رحمة من عنده فعمّيت عليكم أنلزمكموها و أنتم لها كارهون - إلى أن قال - وما أنا بطارد الّذين آمنوا إنّهم ملاقوا ربّهم - إلى أن قال - ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إنّي ملك ولا أقول للّذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً الله أعلم بما في أنفسهم إنّي إذاً لمن الظالمين» (هود : ٣١) .

والتطبيق بين هذه الآيات والآيات الّتي نحن فيها يقضي أن يكون المراد بالّذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ و يريدون وجهه هم المؤمنون ، وإنّما ذكر دعاؤهم بالغداة و العشيّ وهو صلاتهم أومطلق دعائهم ربّهم للدلالة على ارتباطهم بربّهم بما لا يداخله غيره تعالى و ليوضح ما سيذكره من قوله : «أو ليس الله بأعلم بالشاكرين» .

وقوله : «يريدون وجهه» أي وجه الله قال الراغب في مفرداته : أصل الوجه الجارحة قال : فاغسلوا وجوهكم وأيديكم ، وتغشى وجوههم النار ، ولمّا كان الوجه أوّل مايستقبلك وأشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كلّ شيء وفي أشرفه و مبدئه فقيل : وجه

كذا ووجه النهار ، وربّما عبّر عن الذات بالوجه في قول الله : ويبقى وجه ربّك ذو الجلال والإكرام قيل : ذاته ، وقيل : أراد بالوجه ههنا التوجّه إلى الله بالأعمال الصالحة .

وقال : فأينما تولّوا فثمّ وجه الله ، كلّ شيء هالك إلّا وجهه، يريدون وجه الله، إنّما نطعمكم لوجه الله ، قيل : إنّ الوجه في كلّ هذا ذاته ويعني بذلك كلّ شيء هالك إلّا هو وكذا في أخواته ، وروي أنّه قيل ذلك لأبي عبدالله بن الرضا فقال : سبحان الله لقد قالوا قولاً عظيماً إنّما عنى الوجه الّذي يؤتى منه ومعناه : كلّ شيء من أعمال العباد هالك و باطل إلّا ما اُريد به الله ، وعلى هذا الآيات الاُخر ، و على هذا قوله : يريدون وجهه ، يريدون وجه الله . انتهى .

اقول : أمّا الانتقال الاستعماليّ من الوجه بمعنى الجارحة إلى مطلق ما يستقبل به الشيء غيره توسّعاً فلاريب فيه على ماهو المعهود من تطوّر الألفاظ في معانيها لكنّ النظر الدقيق لا يسوّغ إرادة الذات من الوجه فإنّ الشيء أيّاًمّا كان إنّما يستقبل غيره بشيء من ظواهر نفسه من صفاته وأسمائه ، وهي الّتي تتعلّق بها المعرفة فإنّا إنّما نعرف ما نعرف بوصف من أوصافه أو اسم من أسمائه ثمّ نستدلّ بذلك على ذاته من غير أن نماسّ ذاته مساساً على الاستقامة .

فإنّا إنّما ننال معرفة الأشياء أوّلاً بأدوات الحسّ الّتي لاتنال إلّا الصفات من أشكال وتخاطيط و كيفيّات وغير ذلك من دون أن ننال ذاتاً جوهريّة ثمّ نستدلّ بذلك على أنّ لها ذوات جوهريّة هي القيّمة لأعراضها وأوصافها التابعة لما أنّها تحتاج إلى مايقيم أودها ويحفظها ففي الحقيقة قولنا : ذات زيد مثلاً معناه الشيء الّذي نسبته إلي أوصاف زيد وخواصّه كنسبتنا إلى أوصافنا وخواصّنا فإدراك الذوات إدراكاً فكريّاً يكون دائماً بضرب من القياس والنسبة .

وإذا لم يمكن إدراك الذوات الماهويّة بإدراك تامّ فكريّ إلّا من طريق أوصافها وآثارها بضرب من القياس والنسبة فالأمر في الله سبحانه ولا حدّ لذاته ولا نهاية لوجوده أوضح وأبين ، ولايقع العلم على شيء إلّا مع تحديد مّاله فلا مطمع في الإحاطة العلميّة به تعالى قال : « وعنت الوجوه للحيّ القيّوم » (طه : ١١١) و قال : « ولا يحيطون

به علماً » (طه : ١١٠) .

لكنّ وجه الشيء لمّا كان مايستقبل به غيره كانت الجهة بمعنى الناحية أعني ما ينتهي إليه الإشارة وجهاً فإنّها بالنسبة إلى الشيء الّذي يحدّ الإشارة كالوجه بالنسبة إلى الإنسان يستقبل غيره به ، وبهذه العناية تصير الأعمال الصالحة وجهاً لله تعالى كماأنّ الأعمال الطالحة وجه للشيطان وهذا بعض مايمكن أن ينطبق عليه أمثال قوله : «يريدون وجه الله » وقوله : «إنّما نطعمكم لوجه‌الله » وغير ذلك ، وكذا الصفات الّتي يستقبل بهاالله سبحانه خلقه كالرحمة والخلق و الرزق و الهداية و نحوها من الصفات الفعليّة بل الصفات الذاتيّة الّتي نعرفه تعالى بها نوعاً من المعرفة كالحياة والعلم والقدرة كلّ ذلك وجهه تعالى يستقبل خلقه بها ويتوجّه إليه من جهتها كما يشعر به بعض الإشعار أوالدلالة قوله تعالى : « ويبقى وجه ربّك ذوالجلال والإكرام» (الرحمن : ٢٧) فإنّ ظاهر الآية أنّ قوله : « ذو الجلال والإكرام » نعت للوجه دون الربّ فافهم ذلك .

وإذا صحّ أنّ ناحيته تعالى جهته و وجهه صحّ بالجملة أنّ كلّ ما ينسب إليه تعالى نوعاً من نسبة القرب كأسمائه وصفاته وكدينه ، وكالأعمال الصالحة و كذا كلّ من يحلّ في ساحة قربه كالأنبياء والملائكة والشهداء وكلّ مغفور له من المؤمنين وجه له تعالى .

وبذلك يتبيّن معنى قوله سبحانه : « وماعندالله باق» (النحل : ٩٦) وقوله : «ومن عنده لايستكبرون عن عبادته» (الأنبياء : ١٩) وقوله : «إنّ الّذين عند ربّك يسبّحون» (الأعراف : ٢٠٥) و قوله فيمن يقتل في سبيل الله : « بل أحياء عند ربّهم يرزقون » (آل عمران : ١٦٩) وقوله : « و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه » (الحجر : ٢١) فالآيات تدلّ بانضمام الآية الاُولى إليهنّ أنّ هذه الاُمور كلّها باقية ببقائه تعالى لا سبيل للهلاك والبوار إليها ثمّ قال تعالى : « كلّ شيء هالك إلّا وجهه » (القصص : ٨٨) فدلّ الحصر الّذي في الآية على أنّ ذلك كلّه وجه لله سبحانه و بعبارة اُخرى كلّها واقعة في جهته تعالى مستقرّة مطمئنّة في جانبه و ناحيته .

وثانياً : أنّ ما تتعلّق به إرادة العبد من ربّه هو وجهه كما في قوله : « يبتغون فضلاً

من ربّهم ورضواناً » (المائدة : ٣) وقوله : « ابتغاء رحمة من ربّك » (الإسراء : ٢٨) وقوله : « وابتغوا إليه الوسيلة » (المائدة : ٣٨) فكلّ ذلك وجهه تعالى لأنّ صفات فعله تعالى كالرحمة والمرضاة والفضل ونحو ذلك من وجهه ، وكذلك سبيله تعالى من وجهه على ما تقدّم ، وقال تعالى : « إلّا ابتغاء وجه الله » (البقرة : ٢٧٢) .

وقوله : « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء » الحساب هو استعمال العدد بالجمع والطرح ونحو ذلك ، ولمّا كان تمحيص الأعمال وتقديرها لتوفية الأجر أو أخذ النتيجة ونحوهما لا يخلو بحسب العادة من استعمال العدد بجمع أو طرح سمّي ذلك حساباً للأعمال .

وإن كان حساب الأعمال لتوفية الجزاء ، والجزاء إنّما هو من الله سبحانه فالحساب على الله تعالى أي في عهدته وكفايته كما قال : « إن حسابهم إلّا على ربّي » (الشعراء : ١١٣) وقال : « ثمّ إنّ علينا حسابهم » (الغاشية : ٢٦) وعكس في قوله : « إنّ الله كان على كلّ شيء حسيباً » (النساء : ٨٥) للدلالة على سلطانه تعالى وهيمنته على كلّ شيء .

وعلى هذا فالمراد من نفي كون حسابهم عليه أو حسابه عليهم نفي أن يكون هو الّذي يحاسب أعمالهم ليجازيهم حتّى إذا لم يرتض أمرهم وكره مجاورتهم طردهم عن نفسه أو يكونوا هم الّذين يحاسبون أعماله حتّى إذا خاف مناقشتهم أو سوء مجازاتهم أو كرههم استكباراً واستعلاءً عليهم طردهم ، وعلى هذا فكلّ من الجملتين : « ما عليك » الخ « وما عليهم » الخ مقصودة في الكلام مستقلّة .

وربّما أمكن أن يستفاد من قوله : « ما عليك من حسابهم من شيء » نفي أن يحمل عليه حسابهم أي أعمالهم المحاسبة حتّى يستثقله وذلك بإيهام أنّ للعمل ثقلاً على عامله أو من يحمل عليه فالمعنى ليس شيء من ثقل أعمالهم عليك ، وعلى هذا فاستتباعه بقوله : « وما من حسابك عليهم من شيء » ـ ولا حاجة إليه لتمام الكلام بدونه ـ إنّما هو لتتميم أطراف الاحتمال وتأكيد مطابقة الكلام ، ومن الممكن أيضاً أن يقال : إنّ مجموع الجملتين أعني قوله : « ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء » كناية عن نفي الارتباط بين النبيّ صلى الله عليه وآله وبينهم من حيث الحساب .

وربّما قيل : إنّ المراد بالحساب حساب الرزق دون حساب الأعمال والمراد : ليس عليك حساب رزقهم ، وإنّما الله يرزقهم و عليه حساب رزقهم ، وقوله : « و ما من حسابك عليهم » الخ جيء به تأكيداً لمطابقة الكلام على ما تقدّم في الوجه السابق ، والوجهان وإن أمكن توجيههما بوجه لكنّ الوجه هو الأوّل .

وقوله : « فتطردهم فتكون من الظالمين » الدخول في جماعة الظالمين متفرّع على طردهم أي طرد الّذين يدعون ربّهم فنظم الكلام بحسب طبعه يقتضي أن يفرّع قوله : «فتكون من الظالمين» على قوله في أوّل الآية : « ولاتطرد الّذين » الخ إلّا أنّ الكلام لمّا طال بتخلّل جمل بين المتفرّع والمتفرّع عليه اُعيد لفظ الطرد ثانياً في صورة الفرع ليتفرّع عليه قوله : « فتكون من الظالمين » بنحو الاتّصال ويرتفع اللبس .

فلا يرد عليه أنّ الكلام مشتمل على تفريع الشيء على نفسه فإنّ ملخّصه : و لا تطرد الّذين يدعون ربّهم فتطردهم ، وذلك أنّ إعادة الطرد ثانياً لإيصال الفرع أعني قوله : « فتكون من الظالمين » إلى أصله كما عرفت .

قوله تعالى : « و كذلك فتنّا بعضهم ببعض ليقولوا » إلى آخر الآية ، الفتنة هي الامتحان ، والسياق يدلّ على أنّ الاستفهام في قوله : « أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا » للتهكّم والاستهزاء ، ومعلوم أنّهم لايسخرون إلّا ممّن يستحقرون أمره ويستهينون موقعه من المجتمع ، و لم يكن ذلك إلّا لفقرهم و مسكنتهم و انحطاط قدرهم عند الأقوياء والكبراء منهم .

فالله سبحانه يخبر نبيّه أنّ هذا التفاوت والاختلاف إنّما هو محنة إلهيّة يمتحن بها النّاس ليميز به الكافرين من الشاكرين فيقول أهل الكفران و الاستكبار في الفقراء المؤمنين : أهؤلاء الّذين منّ الله عليهم من بيننا فإنّ السنن الاجتماعيّة عند الناس توصف بما عند المستنّ بها من الشرافة و الخسّة ، وكذا العمل يوزن بما لعامله من الوزن الاجتماعيّ فالطريقة المسلوكة عند الفقراء والأذلّاء والعبيد تستذلّه الأغنياء والأعزّة ، والعمل الّذي أتى به مسكين أو الكلام الّذي تكلّم به عبد أو أسير مستذلّ لا يعتني به اُولو الطول والقوّة .

فانتحال الفقراء والأُجراء والعبيد بالدين ، واعتناء النبيّ بهم و تقريبه إيّاهم من نفسه كالدليل عند الطغاة المستكبرين من أهل الاجتماع على هوان أمر الدين وأنّه دون أن يلتفت إليه من يعتني بأمره من الشرفاء والأعزّة .

وقوله تعالى : « أو ليس الله بأعلم بالشاكرين » جواب عن استهزائهم المبنيّ على الاستبعاد بقولهم : « أهؤلاء الّذين منّ الله عليهم من بيننا » ومحصّله أنّ هؤلاء شاكرون لله دونهم ولذلك قدّم هؤلاء لمنّه وأخّرهم فكنّى سبحانه عن ذلك بأنّ الله أعلم بالشاكرين لنعمته أي إنّهم شاكرون ، ومن المسلّم أنّ المنعم إنّما يمنّ وينعم على من يشكر نعمته وقد سمّى الله تعالى توحيده ونفي الشريك عنه شكراً في قوله حكاية عن قول يوسف عليه السلام : « ماكان لنا أن نشرك بالله من شيء ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكنّ أكثر الناس لا يشكرون » (يوسف : ٣٨) .

فالآية تبيّن أنّهم بجهالتهم يبنون الكرامة والعزّة على التقدّم في زخارف الدنيا من مال وبنين وجاه ، ولا قدر لها عند الله ولا كرامة ، وإنّما الأمر يدور مدار صفة الشكر والنعمة بالحقيقة هي الولاية الإلهيّة .

قوله تعالى : « و إذا جاءك الّذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم » إلى آخر الآية ، قد تقدّم معنى السلام ، والمراد بكتابته الرحمة على نفسه إيجابها على نفسه أي استحالة انفكاك فعله عن كونه معنوناً بعنوان الرحمة ، والإصلاح هو التلبّس بالصلاح فهو لازم وإن كان بحسب الحقيقة متعدّياً وأصله إصلاح النفس أو إصلاح العمل .

والآية ظاهرة الاتّصال بالآية الّتي قبلها يأمر الله سبحانه فيها نبيّه صلى الله عليه وآله ـ بعد ما نهاه عن طرد المؤمنين عن نفسه ـ أن يتلطّف بهم و يسلّم عليهم ويبشّر من تاب منهم عن سيّئة توبة نصوحاً بمغفرة الله ورحمته فتطيب بذلك نفوسهم وليسكن طيش قلوبهم .

ويتبيّن بذلك أوّلاً : أنّ الآية ـ وهي من آيات التوبة ـ إنّما تتعرّض للتوبة عن المعاصي والسيّئات دون الكفر و الشرك بدليل قوله : « ومن عمل منكم » أي من المؤمنين بآيات الله .

وثانياً : أنّ المراد بالجهالة ما يقابل الجحود والعناد اللّذين هما من التعمّد المقابل

للجهالة فإنّ من يدعو ربّه بالغداة والعشيّ يريد وجهه وهو مؤمن بآيات الله لا يعصيه تعالى استكباراً واستعلاءً عليه بل لجهالة غشيته باتّباع هوى في شهوة أو غضب .

وثالثاً : أنّ تقييد قوله : « تاب » بقوله : « و أصلح » للدلالة على تحقّق التوبة بحقيقتها فإنّ الرجوع حقيقة إلى الله سبحانه واللواذ بجنابه لا يجامع لطهارة موقفه التقذّر بقذارة الذنب الّذي تطهّر منه التائب الراجع ، وليست التوبة قول : «أتوب إلى الله»قولاً لا يتعدّى من اللّسان إلى الجنان وقد قال تعالى : « وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » (البقرة : ٢٨٤) .

ورابعاً : أنّ صفاته الفعليّة كالغفور والرحيم يصحّ تقييدها بالزمان حقيقة فإنّ الله سبحانه وإن كتب على نفسه الرحمة لكنّها لا تظهر ولاتؤثّر أثرها إلّا إذا عمل بعض عباده سوءاً بجهالة ثمّ تاب من بعده وأصلح .

و قد تقدّم في الكلام على قوله تعالى : « إنّما التوبة على الله » إلى آخر الآيتين (النساء : ١٧) في الجزء الرابع من الكتاب ماله تعلّق بالمقام .

قوله تعالى « و كذلك نفصّل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين» تفصيل الآيات بقرينة المقام شرح المعارف الإلهيّة وتخليصها من الإبهام والاندماج ، و قوله « و لتستبين سبيل المجرمين » اللّام فيه للغاية ، وهومعطوف على مقدّر طوي عنذكره تعظيماً وتفخيماً لأمره وهو شائع في كلامه تعالى كقوله : « وتلك الأيّام نداولها بين الناس و ليعلم الله الّذين آمنوا » (آل عمران : ١٤٠)وقوله : «و كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » (الآية : ٧٥) .

فالمعنى : و كذلك نشرح ونميّز المعارف الإلهيّة بعضها من بعض و نزيل ما يطرء عليها من الإبهام لأغراض هامّة منها أن تستبين سبيل المجرمين فيتجنّبها الّذين يؤمنون بآياتنا ، وعلى هذا فالمراد بسبيل المجرمين السبيل الّتي يسلكها المجرمون قبال الآيات النّاطقة بتوحيد الله سبحانه و المعارف الحقّة الّتي تتعلّق به وهي سبيل الجحود والعناد والإعراض عن الآيات و كفران النعمة .

وربّما قيل : إنّ المراد بسبيل المجرمين السبيل الّتي تسلك في المجرمين ، وهي سنّة

الله فيهم من لعنهم في الدنيا وإنزال العذاب إليهم بالأخرة ، وسوء الحساب و أليم العقاب في الآخرة ، والمعنى الأوّل أوفق بسياق الآيات المسرودة في السورة .

«بحث روائي»

في الكافي بإسناد فيه رفع عن الرضا عليه‌السلام قال : إنّ الله عزّوجلّ لم يقبض نبيّنا حتّى أكمل له الدين ، وأنزل عليه القرآن فيه تبيان كلّ شيء بيّن فيه الحلال والحرام والحدود والأحكام ، وجميع ما يحتاج إليه النّاس كملاً ، وقال عزّوجلّ : ما فرّطنا في الكتاب من شيء .

و في تفسير القمّيّ حدّثني أحمد بن محمّد قال حدّثني جعفر بن محمّد قال حدّثنا كثير ابن عيّاش عن أبي الجارود عن أبي جعفر عليه‌السلام في قوله « والّذين كذّبوا بآياتنا صمّ وبكم» يقول : صمّ عن الهدى بكم لا يتكلّمون بخير « في الظلمات » يعني ظلمات الكفر « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم» و هو ردّ على قدريّة هذه الأمّة يحشرهم الله يوم القيامة من (١) الصابئين والنصارى والمجوس فيقولون « ربّنا ما كنّا مشركين » يقول الله : « انظر كيف كذبوا على أنفسهم و ضلّ عنهم ماكانوا يفترون » .

قال : فقال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله : ألا إنّ لكلّ اُمّة مجوساً ومجوس هذه الاُمّة الّذين يقولون : لا قدر ويزعمون أنّ المشيّة والقدرة إليهم ولهم .

قال في البرهان عند نقل الحديث : و في نسخة اُخرى من تفسير عليّ بن إبراهيم في الحديث هكذا : قال : فقال : ألا إنّ لكلّ اُمّة مجوساً ، ومجوس هذه الاُمّة الّذين يقولون : لا قدر و يزعمون أنّ المشيّة و القدرة ليست لهم ولا عليهم ، و في نسخة ثالثة : يقولون : لاقدر ، و يزعمون أنّ المشيّة و القدرة ليست إليهم ولا لهم . انتهى .

أقول : مسألة القدر من المسائل الّتي و قع الكلام فيها في الصدر الأوّل فأنكر القدر ـ وهو أنّ لإرادة الله سبحانه تعلّقاً مّا بأعمال العباد ـ قوم وأثبتوا المشيّة والقدرة

---

(١) مع ظ .

المستقلّتين للإنسان في فعله وأنّه هو الخالق له المستقلّ به ، وسمّوا بالقدريّة أي المتكلّمين في القدر ، وقد روى الفريقان عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال : « القدريّة مجوس هذه الاُمّة » وانطباقه عليهم واضح فإنّهم يثبتون للأعمال خالقاً هو الإنسان ولغيرها خالقاً هو الله سبحانه وهو قول الثنويّة وهم المجوس بإلهين اثنين : خالق للخير ، وخالق للشرّ .

وهناك روايات اُخر عن النبيّ صلى الله عليه وآله وعن أئمّة أهل بيته عليهم السلام تفسّر الرواية بالمعنى الّذي تقدّم ، و تثبت أنّ هناك قدراً و أنّ لله مشيّةً في أفعال عباده كما تثبته القرآن .

وقد أوّل المعتزلة وهم النافون للقدر الرواية بأنّ المراد بالقدريّة المثبتون للقدر ، وهم كالمجوس في إسنادهم الخير والشرّ كلّه إلى خالق غير الإنسان ، وقد تقدّم بعض الكلام في ذلك ، وسيجيء استيفاؤه إن شاء الله تعالى .

وممّا ذكرنا يظهر أنّ الجمع بين القول بأنّه لاقدر ، والقول بأنّه ليست المشيّة و القدرة للإنسان ولا إليه جمع بين المتنافيين فإنّ القول بنفي القدر يلازم القول باستقلال الإنسان بالمشيّة و الاستطاعة ، و القول بالقدر يلازم القول بنفي استقلاله بالمشيّة و القدرة .

وعلى هذا فما وقع في النسختين من الجمع بين قولهم : لاقدر ، وقولهم : إنّ المشيّة و القدرة ليست لهم ولا إليهم ليس إلّا من تحريف بعض النسّاخ ، وقد اختلط عليه المعنى حيث حفظ قوله « لاقدر » وغيّر الباقي .

وفي الدرّ المنثور أخرج أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم وابن المنذر والطبرانيّ في الكبير وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقيّ في الشعب عن عقبة بن عامر عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال : إذا رأيت الله يعطي العبد في الدنيا وهو مقيم على معاصيه ما يحبّ فإنّما هو استدراج ثمّ تلا رسول الله صلى الله عليه وآله : فلمّا نسوا ما ذكّروا به فتحنا عليهم أبواب كلّ شيء . الآية و الآية الّتي بعدها .

وفيه أخرج ابن أبي حاتم و أبو الشيخ و ابن مردويه عن عبادة بن الصامت : أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال : إنّ الله تبارك و تعالى إذا أراد بقوم بقاء أو نماء رزقهم القصد والعفاف

وإذا أراد بقوم اقتطاعاً فتح لهم أوفتح عليهم باب خيانة حتّى إذا فرحوا بما اُوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الّذين ظلموا والحمدلله ربّ العالمين .

وفيه أخرج ابن المنذر عن جعفر قال : أوحى الله إلى داود : خفني على كلّ حال ، وأخوف ماتكون عند تظاهر النعم عليك لا أصرعك عندها ثمّ لاأنظر إليك .

أقول : قوله : لاأصرعك نهي يفيد التحذير ، و قوله : ثمّ لا أنظر الخ منصوب للتفريع على النهي .

وفي تفسير القمّي في قوله تعالى : «قل أرأيتم إن أتاكم عذاب الله بغتة أوجهرة» الآية قال : إنّها نزلت لمّا هاجر رسول الله صلّى الله عليه وآله إلى المدينة ، وأصاب أصحابه الجهد و العلل والمرض فشكوا ذلك إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله فأنزل الله : قل لهم يامحمّد أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أوجهرة هل يهلك إلّا القوم الظالمون أي لايصيبكم إلّا الجهد والضرّ في الدنيا فأمّا العذاب الأليم الّذي فيه الهلاك فلا يصيب إلّا القوم الظالمين .

أقول : الرواية على ضعفها تنافي مااستفاض أنّ سورة الأنعام نزلت بمكّة دفعة . على أنّ الآية بمضمونها لا تنطبق على القصّة والّذي تمحّل به في تفسيرها بعيد عن نظم القرآن .

وفي المجمع في قوله تعالى : وأنذر به الّذين يخافون الآية قال : قال الصادق عليه السلام : أنذر بالقرآن من يخافون الوصول إلى ربّهم ترغّبهم فيما عنده فإنّ القرآن شافع مشفّع لهم .

أقول : وظاهر الحديث رجوع الضمير في قوله : « من دونه » إلى القرآن ، و هو معنى صحيح وإن لم يعهد في القرآن أن يسمّى وليّاً كما سمّي إماماً .

وفي الدرّ المنثور أخرج أحمد و ابن جرير وابن أبي حاتم والطبرانيّ وأبوالشيخ و ابن مردويه وأبونعيم في الحلية عن عبدالله بن مسعود قال : مرّ الملأ من قريش على النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وعنده صهيب وعمّار وبلال وخبّاب و نحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا : يامحمّد أرضيت بهؤلاء من قومك ؟ أهؤلاء منّ الله عليهم من بيننا ؟ أنحن نكون تبعاً لهؤلاء ؟ اطردهم عنك فلعلّك إن طردتهم أن نتّبعك ، فاُنزل فيهم القرآن : « و أنذر به الّذين يخافون

أن يحشروا إلى ربّهم » الخ .

أقول : ورواه في المجمع عن الثعلبي ّ بإسناده عن عبدالله بن مسعود مختصراً .

وفيه أخرج ابن جرير وابن المنذر عن عكرمة قال : مشى عتبة بن ربيعة و شيبة ابن ربيعة وقرظة بن عبد عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل ومعطم بن عدي ّ بن خيار ابن نوفل في أشراف الكفّار من عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا : لو أنّ ابن أخيك طرد عنّا هؤلاء الأعبد فإنّهم عبيدنا وعسفاؤنا كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتّباعنا إيّاه وتصديقه .

فذكر ذلك أبو طالب للنبي ّ صلى‌الله‌عليه‌وآله فقال عمر : لو فعلت يارسول الله حتّى ننظر ما يريدون بقولهم ؟ وما تصيرون إليه من أمرهم ؟ فأنزل الله : « وأنذر به الّذين يخافون أن يحشروا إلى ربّهم ـ إلى قوله ـ أليس الله بأعلم بالشاكرين » .

قال : وكانوا بلالاً وعمّار بن ياسر وسالماً مولى أبي حذيفة وصبحاً مولى اُسيد ، ومن الحلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبدالله الحنظلي ّ وعمرو بن عبد عمرو ذو الشمالين ومرثد بن أبي مرثد وأشباههم .

ونزلت في أئمّة الكفر من قريش والموالي والحلفاء : « وكذلك فتنّا بعضهم ببعض ليقولوا » الآية فلمّا نزلت أقبل عمر فاعتذر من مقالته فأنزل الله : « و إذا جاءك الّذين يؤمنون بآياتنا » الآية .

وفيه أخرج ابن أبي شيبة وابن ماجه وأبو يعلى وأبو نعيم في الحلية وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والبيهقي ّ في الدلائل عن خبّاب قال : جاء الأقرع بن حابس التميمي ّ وعيينة بن حصين الفزاري ّ فوجدا النبي ّ صلى‌الله‌عليه‌وآله قاعداً مع بلال وصهيب وعمّار وخبّاب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلمّا رأوهم حوله حقّروهم فأتوه فخلوا به فقالوا : إنّا نحب ّ أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب به فضلنا فإن ّ وفود العرب ستأتيك فنستحيي أن ترانا العرب قعوداً مع هؤلاء الأعبد فإذا نحن جئناك فأقمهم عنّا فإذا نحن فرغنا فلتقعد معهم إن شئت قال : نعم ، قالوا : فاكتب لنا عليك بذلك كتاباً ، فدعا بالصحيفة ودعا عليّاً ليكتب ، ونحن قعود في ناحية .

إذ نزل جبرئيل بهذه الآية : «ولا تطرد الّذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ ـ إلى قوله ـ فقل سلام عليكم كتب ربّكم على نفسه الرحمة فألقى رسول الله صلى الله عليه وآله الصحيفة من يده ثمّ دعانا فأتيناه و هو يقول : سلام عليكم كتب ربّكم على نفسه الرحمة ، فكنّا نقعد معه فإذا أراد أن يقوم قام وتركنا فأنزل الله : واصبر نفسك مع الّذين يدعون ربّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه الآية . قال : فكان رسول الله صلى الله عليه وآله يقعد معنا بعد فإذا بلغ الساعة الّتي يقوم فيها قمنا و تركناه حتّى يقوم .

أقول : ورواه في المجمع عن سلمان و خبّاب وفي معنى هذه الروايات الثلاث المتقدّمة بعض روايات اُخر ، وبالرجوع إلى ما تقدّم في أوّل السورة من استفاضة الروايات على نزول سورة الأنعام دفعة ثمّ التأمّل في سياق الآيات لا يبقي ريباً أنّ هذه الروايات إنّما هي من قبيل ما نسمّيه تطبيقاً بمعنى أنّهم وجدوا مضامين بعض الآيات تقبل الانطباق على بعض القصص الواقعة في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله فعدّوا القصّة سبباً لنزول الآية لا بمعنى أنّ الآية إنّما نزلت وحدها ودفعة لحدوث تلك الواقعة و رفع الشبهة الطارئة من قبلها بل بمعنى أنّ الآية يرتفع بها مايطرء من قبل تلك الواقعة من الشبهة كما ترتفع بها الشبه الطارئة من قبل سائر الوقائع من أشباه الواقعة ونظائرها كما يشهد بذلك ماترى في هذه الروايات الثلاث الواردة في سبب نزول قوله : ولا تطرد الّذين يدعون الآية فإنّ الغرض فيها واحد لكنّ القصص مختلفة في عين أنّها متشابهة فكأنّهم جاؤا إلى النبيّ صلى الله عليه وآله و اقترحوا عليه أن يطرد عنه الضعفاء كرّة بعد كرّة وعنده في كلّ مرّة عدّة من ضعفاء المؤمنين وفي مضمون الآية انعطاف إلى هذه الاقتراحات أو بعضها .

وعلى هذه الوتيرة كانوا يذكرون أسباب نزول الآيات بمعنى القصص والحوادث الواقعة في زمنه صلى الله عليه وآله ممّا لها مناسبة مّا مع مضامين الآيات الكريمة من غير أن تكون للآية مثلاً نظر إلى خصوص القصّة و الواقعة المذكورة ، ثمّ شيوع النقل بالمعنى في الأحاديث والتوسّع البالغ في كيفيّة النقل أوهم أنّ الآيات نزلت في خصوص الوقائع الخاصّة على أن تكون أسباباً منحصرة . فلا اعتماد في أمثال هذه الروايات الناقلة لأسباب النزول وخاصّة في أمثال هذه السورة من السور الّتي نزلت دفعة على أزيد من

أنّها تكشف عن نوع ارتباط للآيات بالوقائع الّتي كانت في زمنه صلّى الله عليه وآله . ولا سيّما بالنظر إلى شيوع الوضع والدسّ في هذه الروايات والضعف الّتي فيها وما سامح به القدماء في أخذها ونقلها .

وقد روى في الدرّ المنثور عن الزبير بن بكّار في أخبار المدينة عن عمر بن عبدالله ابن المهاجر أنّ الآية نزلت في اقتراح بعض الناس أن يطرد النبيّ صلّى الله عليه وآله الضعفاء من أصحاب الصفّة عن نفسه في نظير من القصّة ، ويضعّفه ما تقدّم في نظيره أنّ السورة إنّما نزلت دفعة وفي مكّة قبل الهجرة .

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي عمرو الزبيريّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : رحم الله عبداً تاب إلى الله قبل الموت فإنّ التوبة مطهّرة من دنس الخطيئة ومنقذة من شقاء الهلكة فرض الله بها على نفسه لعباده الصالحين فقال : كتب ربّكم على نفسه الرحمة أنّه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثمّ تاب من بعده وأصلح فأنّه غفور رحيم * ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثمّ يستغفر الله يجدالله توّاباً رحيماً .

وفي تفسير البرهان روي عن ابن عبّاس في قوله تعالى : وإذا جاءك الّذين يؤمنون بآياتنا الآية نزلت في عليّ وحمزة وزيد .

أقول : وفي عدّة من الروايات أنّ الآيات السابقة نزلت في أعداء آل البيت عليهم السلام والظاهر أنّها جميعاً من قبيل الجري والتطبيق أو الأخذ بباطن المعنى فإنّ نزول السورة بمكّة دفعة يأبى أن يحمل أمثال هذه الروايات من أسباب النزول و لذلك طوينا عن إيرادها . و الله أعلم .



* * *

قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله قل لا أتبع أهواءكم قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين (٥٦) قل إني على بينة من ربي و كذبتم به ما عندي ما تستعجلون به إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين (٥٧) قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني و بينكم والله أعلم بالظالمين (٥٨) وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو و يعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة إلا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين (٥٩) وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون (٦٠) وهو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون (٦١) ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين (٦٢) قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعاً وخفية لئن أنجانا من هذه لنكونن من الشاكرين (٦٣) قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم أنتم تشركون (٦٤) قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون (٦٥) و كذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل (٦٦) لكل نبأ مستقر وسوف

تَعْلَمُونَ (٦٧) وَ إِذا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آياتِنا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ وَإِمّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطانُ فَلا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرى مَعَ الْقَوْمِ الظّالِمِينَ (٦٧) وَما عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ وَلٰكِنْ ذِكْرى لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (٦٩) وَذَرِ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَ لَهْواً وَ غَرَّتْهُمُ الْحَيٰوةُ الدُّنْيا وَذَكِّرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِما كَسَبَتْ لَيْسَ لَها مِنْ دُونِ اللّهِ وَلِيٌّ وَلا شَفِيعٌ وَ إِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لا يُؤْخَذْ مِنْها أُولٰئِكَ الَّذِينَ أُبْسِلُوا بِما كَسَبُوا لَهُمْ شَرابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذابٌ أَلِيمٌ بِما كانُوا يَكْفُرُونَ (٧٠) قُلْ أَنَدْعُوا مِنْ دُونِ اللّهِ ما لا يَنْفَعُنا وَلا يَضُرُّنا وَ نُرَدُّ عَلى أَعْقابِنا بَعْدَ إِذْ هَدانَا اللّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّياطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرانَ لَهُ أَصْحابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَى ائْتِنا قُلْ إِنَّ هُدَى اللّهِ هُوَ الْهُدى وَأُمِرْنا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعالَمِينَ (٧١) وَ أَنْ أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَ اتَّقُوهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (٧٢) وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَ يَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (٧٣) .

﴿بيان﴾

الآيات من تتمّة الاحتجاجات على المشركين في التوحيد وما يرتبط به من المعارف في النبوّة والمعاد ، وهي ذات سياق متّصل متّسق .

قوله تعالى : «قل إنّي نهيت أن أعبد الّذين تدعون من دون الله» إلى آخر الآية . أمر بأن يخبرهم بورود النهي عليه عن عبادة شركائهم فهو نهي عن عبادتهم بنوع من الكناية

ثمّ أشار إلى ملاك النهي عنها بقوله : « قل لا أتّبع أهواءكم » وهو أنّ عبادتهم اتّباع للهوى وقد نهي عنه ثمّ أشار بقوله : « قد ضللت إذاً وما أنا من المهتدين » إلى سبب الاستنكاف عن اتّباع الهوى وهو الضلال والخروج عن جماعة المهتدين وهم الّذين اتّصفوا بصفة قبول هداية الله سبحانه ، وعرفوا بذلك فاتّباع الهوى ينافي استقرار صفة الاهتداء في نفس الإنسان ، ويمانع إشراق نورالتوحيد على قلبه إشراقاً ثابتاً ينتفع به .

وقد تلخّص بذلك كلّه بيان تامّ معلّل للنهي أو الانتهاء عن عبادة أصنامهم ، و هو أنّ في عبادتها اتّباعاً للهوى ، و في اتّباع الهوى الضلال و الخروج عن صفّ المهتدين بالهداية الإلهيّة .

قوله تعالى : « قل إنّي على بيّنة من ربّي و كذّبتم به » إلى آخر الآية . البيّنة هوالدلالة الواضحة من البيان وهو الوضوح ، والأصل في معنى هذه المادّة هو انعزال شيء عن شيء و انفصاله عنه بحيث لا يتّصلان ولا يختلطان ، و منه البين و البون و البينونة و غيرذلك ، قد سمّيت البيّنة بيّنة لأنّ الحقّ يبين بها عن الباطل فيتّضح ويسهل الوقوف عليه من غير تعب و مؤونة .

والمراد بمرجع الضمير في قوله : «و كذّبتم به» هوالقرآن و ظاهر السياق أن يكون التكذيب إنّما تعلّق بالبيّنة الّتي هو صلّى الله عليه وآله عليها على ماهوظاهر اتّصال المعنى ، ويؤيّده قوله بعده : « ماعندي ماتستعجلون به » الخ فإنّ المحصّل من الكلام مع انضمام هذا الذيل : أنّ الّذي أيّدالله به رسالتي من البيّنات و هو القرآن تكذّبون به ، و الّذي تقترحونه عليّ و تستعجلون به من الآيات ليس في اختياري ولامفوّضاً أمره إليّ فليس بينناما نتوافق فيه لما أنّي اُوتيت مالاتريدون أنتم و تريدون ما لم اُوت .

فمن هنا يظهر أنّ الضمير المجرور في قوله : « و كذّبتم به » راجع إلى البيّنة لكون المراد به القرآن ، وأنّ قوله : « ماعندي ما تستعجلون به » اُريد به نفي التسلّط على ما يستعجلون به بالتكنية فإنّ الغالب فيما يقدر الإنسان عليه و خاصّة في باب الإعطاء والإنفاق أن يكون مايعطيه و ينفقه حاضراً عنده أو مذخوراً لديه وتحت تسلّطه

ثمّ ينفق منه ماينفق فقد اُريدبقوله : « ماعندي » نفي التسلّط والقدرة من باب نفي اللزوم بنفي اللازم .

و قوله : « إن الحكم إلّا لله » الخ بيان لسبب النفي ، و لذلك جيء فيه بالنفى و الاستثناء المفيدللحصر ليدلّ بوقوع النفي على الجنس على أن ليس لغيره تعالى من سنخ الحكم شيء قطّ وأنّـه إلى الله سبحانه فحسب .

﴿ كلام فى معنى الحكم و أنه لله وحده ﴾

مادّة الحكم تدلّ على نوع من الإتقان يتلاءم به أجزاء الشيء و ينسدّ به خلله و فرجه فلايتجزّى إلى الأجزاء ولايتلاشى إلى الأبعاض حتّى يضعف أثره وينكسر سورته ، و إلى ذلك يرجع المعنى الجامع بين تفاريق مشتقّاته كالإحكام و التحكيم و الحكمة و الحكومة وغير ذلك .

و قدتنبّه الإنسان على نوع تحقّق من هذا المعنى في الوظائف المولويّة والحقوق الدائرة بين الناس فإنّ الموالي والروساء إذا أمروا بشيء فكأنّما يعقدون التكليف على المأمورين ويقيّدونهم به عقداً لايقبل الحلّ و تقييداً لايسعهم معه الانطلاق ، و كذلك مالك سلعة كذا أو ذو حقّ في أمر كذا كأنّ بينه و بين سلعته أو الأمر الّذي فيه نوعاً من الالتيام و الاتّصال الّذي يمنع أن يتخلّل غيره بينه و بين سلعته بالتصرّف أو بينه و بين مورد حقّه فيقصر عنه يده ، فإذا نازع أحد مالك سلعة في ملكها كأن ادّعاه لنفسه أو ذا الحقّ في حقّه فأراد إبطال حقّه فقد استوهن هذا الإحكام و ضعف هذا الإتقان ثمّ إذا عقدالحكم أوالقاضي الّذي رفعت إليه القضيّة الملك أو الحقّ لأحد المتنازعين فقدأوجد هناك حكماً أي إتقاناً بعد فتور ، و قوّة و إحكاماً بعد ضعف ووهن ، وقوله : ملك السلعة لفلان أوالحقّ في كذا لفلان حكم يرتفع بهغائلة النزاع والمشاجرة ، ولايتخلّل غيرالمالك و ذي الحقّ بين الملك و الحقّ وبين ذيهما . و بالجملة الآمر في أمره والقاضي في قضائه كأنّهما يوجدان نسبة في مورد الأمر والقضاء يحكمانه بها و يرفعان به وهناً وفتوراً ، و هوالّذي يسمّى المحكم .

فهذه سبيل تنبّه الناس لمعنى الحكم في الأمور الوضعيّة الاعتباريّة ثمّ رأوا أنّ معناه يقبل الانطباق على الأمور التكوينيّة الحقيقيّة إذا نسبت إلى الله سبحانه من حيث قضائه وقدره فكون النواة مثلاً تنمو في التراب ثمّ تنبسط ساقاً و أغصاناً و تورق و تثمر و كون النطفة تتبدّل جسماً ذاحياة وحسّ وهكذا كلّ ذلك حكم من الله سبحانه وقضاء ، فهذا مانعقله من معنى الحكم و هو إثبات شيء لشيء أو إثبات شيء عند شيء .

ونظريّة التوحيد الّتي يبني عليها القرآن الشريف بنيان معارفه لمّا كانت تثبت حقيقة التأثير في الوجود لله سبحانه وحده لاشريك له ، وإن كان الانتساب مختلفاً باختلاف الأشياء غيرجارعلى و تيرة واحدة كماترى أنّه تعالى ينسب الخلق إلى نفسه ثمّ ينسبه في موارد مختلفة إلى أشياء مختلفة بنسب مختلفة ، و كذلك العلم والقدرة و الحياة والمشيّة والرزق والحسن إلى غير ذلك . و بالجملة لمّا كان التأثير له تعالى كان الحكم الّذي هو نوع من التأثير والجعل له تعالى سواء في ذلك الحكم في الحقائق التكوينيّة أو في الشرائع الوضعيّة الاعتباريّة ، وقد أيّد كلامه تعالى هذا المعنى كقوله : « إن الحكم إلّا لله » (الأنعام : ٥٧ يوسف : ٦٧) وقوله تعالى : « ألا له الحكم » (الأنعام : ٦٢) و قوله : « له الحمد في الاُولى والآخرة وله الحكم » (القصص : ٨٨) وقوله تعالى : « والله يحكم لا معقّب لحكمه » (الرعد : ٤٣) و لو كان لغيره تعالى حكم لكان له أن يعقّب حكمه و يعارض مشيّته ، وقوله : « فالحكم لله العليّ الكبير » (المؤمن : ١٢) إلى غير ذلك ، فهذه آيات خاصّة أو عامّة تدلّ على اختصاص الحكم التكوينيّ به تعالى .

ويدلّ على اختصاص خصوص الحكم التشريعيّ به تعالى قوله : « إن الحكم إلّا لله أمر ألّا تعبدوا إلّا إيّاه ذلك الدين القيّم » (يوسف : ٤٠) فالحكم لله سبحانه لا يشاركه فيه غيره على ظاهر ما يدلّ عليه مامرّ من الآيات غير أنّه تعالى ربّما ينسب الحكم وخاصّة التشريعيّ منه في كلامه إلى غيره كقوله تعالى: « ذوا عدل منكم » (المائدة : ٩٨) و قوله لداود عليه‌السلام : « إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحقّ » (ص : ٢٦) وقوله للنبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله : « أن احكم بينهم بما أراك الله » (المائدة : ٢٥) وقوله : «فاحكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٥١) وقوله : « يحكم بها النبيّون » (المائدة :٤٧)

إلى غير ذلك من الآيات ، و ضمّها إلى القبيل الأوّل يفيد أنّ الحكم الحقّ لله سبحانه بالأصالة وأوّلاً لا يستقلّ به أحد غيره ، و يوجد لغيره بإذنه و ثانياً ، و لذلك عدّ تعالى نفسه أحكم الحاكمين و خيرهم لما أنّه لازم الأصالة و الاستقلال و الأوّليّة فقال : « أليس الله بأحكم الحاكمين » (التين : ٨) و قال : « وهو أحكم الحاكمين » (الأعراف : ٨٦) .

و الآيات المشتملة على نسبة الحكم إلى غيره تعالى بإذن ونحوه ـ كما ترى ـ تختصّ بالحكم الوضعيّ الاعتباريّ ، و أمّا الحكم التكوينيّ فلا يوجد فيها ـ على ما أذكر ـ ما يدلّ على نسبته إلى غيره و إن كانت معاني عامّة الصفات و الأفعال المنسوبة إليه تعالى لا تأبى عن الانتساب إلى غيره نوعاً من الانتساب بإذن ونحوه كالعلم والقدرة والحياة والخلق والرزق والإحياء والمشيّة وغير ذلك في آيات كثيرة لاحاجة إلى إيرادها .

ولعلّ ذلك مراعاة لحرمة جانبه تعالى لإشعار الصفة بنوع من الاستقلال الّذي لا مسوّغ لنسبته إلى هذه الأسباب المتوسّطة كما أنّ القضاء والأمر التكوينيّين كذلك ، ونظيرتها في ذلك ألفاظ البديع والبارىء والفاطر وألفاظ اُخر يجري مجراها في الإشعار بمعاني تنبىء عن نوع من الاختصاص ، وإنّما كفّ عن استعمالها في غيرمورده تعالى رعاية لحرمة ساحة الربوبيّة .

* * *

و لنرجع إلى ما كنّا فيه من تفسير الآية فقوله تعالى : « إن الحكم إلّا لله » اُريد بالحكم فيه القضاء التكوينيّ ، والجملة تعليل للمنفي في قوله : « ما عندي ما تستعجلون به » والمعنى ـ على ما يعطيه السياق ـ أنّ الحكم لله وحده وليس إليّ أن أقضي بيني وبينكم ، وهو الّذي تستعجلون به باستعجالكم بما تقترحون عليّ من الآية .

وعلى هذا فقوله : «ماعندي ماتستعجلون به» مستعمل استعمال الكناية كأنّهم باقتراحهم إتيان آية اُخرى غيرالقرآن كانوا يقترحون عليه صلى الله عليه وآله أن يقضي بينه و بينهم ولعلّ هذا هو السرّ في تكرار لفظ الموصول والصلة في الآية التالية حيث يقول تعالى : «قل لو أنّ عندي ماتستعجلون به » وكان مقتضى ظاهر السياق أن يقال : لو أنّ عندي

ذلك ، و ذلك أنّه أُريد بقوله : « ما تستعجلون به » في الآية الأُولى لازم الآية وهو القضاء بينه وبينهم على ماجرت به السنّة الإلهيّة ، وفي الآية الثانية نفس الآية ، و من المحتمل أيضاً أن يكون أمر الكناية بالعكس من ذلك فيكون المراد بما تستعجلون به هو القضاء بالصراحة في الآية الأُولى ، والآية بالتكنية في الآية الثانية .

وقوله : « يقصّ الحقّ وهو خير الفاصلين » قرأ عاصم ونافع و ابن كثير من السبعة بالقاف والصاد المهملة من القصّ وهو قطع شيء وفصله من شيء ومنه قوله تعالى : « وقالت لأُخته قصّيه » (القصص : ١١) ، وقرأ الباقون بالقاف و الضاد المعجمة من القضاء ، و قد حذف الياء من الرسم على حدّ قوله تعالى : « فما تغن النذر » (القمر : ٥) و لكلّ من القراءتين وجه ، ومآلهما من حيث المعنى واحد فإنّ قصّ الحقّ و فصله من الباطل لازم القضاء و الحكم بالحقّ و إن كان قوله : « وهو خير الفاصلين » أنسب مع القصّ بمعنى الفصل .

وأمّا أخذ قوله : « يقصّ الحقّ » من القصّ بمعنى الإخبار عن الشيء أو بمعنى تتبّع الأثر على ما احتمله بعض المفسّرين فممّا لايلائم المورد :

أمّا الأوّل فلأنّ الله سبحانه وإن قصّ في كلامه كثيراً قصص الأنبياء و أُممهم غير أنّ المقام خال عن ذلك فلا موجب لذكر هذا النعت له وتوصيفه تعالى به .

وأمّا الثاني فلأنّ محصّل معناه أنّ سنّته تعالى أن يتّبع الحقّ و يقتفى أثره في تدبير مملكته وتنظيم أُمور خليقته ، والله سبحانه وإن كان لايحكم إلّا الحقّ ولايقضي إلّا الحقّ إلّا أنّ أدب القرآن الحكيم يأبى عن نسبة الاتّباع والاقتفاء إليه تعالى ، و قد قال تعالى فيما قال : « الحقّ من ربّك » (آل عمران : ٦٠) ولم يقل : الحقّ مع ربّك ، لما في التعبير بالمعيّة من شائبة الاعتضاد والتأيّد والإيهام إلى الضعف .

﴿كلام في معنى حقيقة فعله وحكمه تعالى﴾

فعله وحكمه تعالى نفس الحقّ لامطابق للحقّ موافق له بيان ذلك أنّ الشيء إنّما يكون حقّاً إذا كان ثابتاً في الخارج واقعاً في الأعيان من غير أن يختلقه وهم أو يصنعه ذهن كالإنسان الّذي هو أحد الموجودات الخارجيّة و الأرض الّتي يعيش عليها و النبات و الحيوانات الّتي يغتذي بها ، والخبر إنّما يكون حقّاً إذا طابق الواقع الثابت في نفسه مستقلاً عن إدراكنا ، و الحكم و القضاء إنّما يكون حقّاً إذا وافق السنّة الجارية في الكون فإذا أمر الآمر بشيء أو قضى القاضي بشيء فإنّما يكون حكم هذا و قضاء ذاك حقّاً مطلقاً إذا وافق المصلحة المطلقة المأخوذة من السنّة الجارية في الكون ، ويكون حقّاً نسبيّاً إذا وافق المصلحة النسبيّة المأخوذة من سنّة الكون بالنسبة إلى بعض أجزائه من غير نظر إلى النظام العامّ العالميّ .

فإذا أمرنا آمر بالتزام العدل أو اجتناب الظلم فإنّما يعدّ ذلك حقّاً لأنّ نظام الكون يهدي الأشياء إلى سعادتها وخيرها ، وقد قضى على الإنسان أن يعيش اجتماعيّاً ، وقضى على كلّ مجتمع مركّب من أجزاء أن يتلاءم أجزاؤه ولايزاحم بعضها بعضاً ، ولا يفسد طرف منه طرفاً ، حتّى ينال ماقسم له من سعادة الوجود ، ويتوزّع ذلك بين أجزائه المجتمعين ، فمصلحة هذا النوع المطلقة هي سعادته في الحياة ، و يطابقها الأمر بالعدل و النهي عن الظلم فكلّ منهما حكم حقّ ، ولا يطابقها الأمر بالظلم والنهي عن العدل فهما من الباطل ، والتوحيد حقّ لأنّه يهدي إلى سعادة الإنسان في حياته الحقيقيّة ، والشرك باطل لأنّه يجرّ الإنسان إلى شقاء مهلك وعذاب خالد .

و كذلك القضاء بين متخاصمين إنّما يكون حقّاً إذا وافق الحكم المشروع المراعى فيه المصلحة الإنسانيّة المطلقة أو مصلحة قوم خاصّ أو اُمّة خاصّة ، و المصلحة الحقيقيّة ـ كما عرفت ـ مأخوذة من السنّة الجارية في الكون مطلقاً أو نسبيّاً .

فقد تبيّن أنّ الحقّ أيّاًمّا كان إنّما هو مأخوذ من الكون الخارجيّ و النظام

المنبسط عليه والسنّة الجارية فيه ، ولاريب أنّ الكون و الوجود مع ماله من النظام و السنن والنواميس فعله سبحانه منه يبتدىء و به يقوم ، وإليه ينتهي فالحقّ أيّاً مّاكان و المصلحة كيفما فرضت يتّبعان فعله ويقتفيان أثره ، و يثبتان بالاستناد إليه لا أنّه تعالى يتبع الحقّ في فعله ويقفو أثره فهو تعالى حقّ بذاته و كلّ ماسواه حقّ به .

ونحن معاشر الآدميّين لمّا كنّا نطلب بأفعالنا الاختياريّة تتميم نواقص وجودنا ورفع حوائج حياتنا ، وكانت أفعالنا ربّما طابقت سعادتنا المطلوبة لنا وربّما خالفت اضطررنا في ذلك إلى رعاية جانب المصلحة الّتي نذعن بأنّها مصلحة أي فيها صلاح حالنا و سعادة جدّنا وأدّى ذلك إلى الإذعان بقوانين جارية وأحكام عامّة ، واعتبار شرائع وسنن اجتماعيّة لازمة المراعاة واجبة الاتّباع لموافاتها المصلحة الإنسانيّة وموافقتها السعادة المطلوبة .

وأدّى ذلك إلى الإذعان بأنّ للمصالح والمفاسد ثبوتاً واقعيّاً وظرفاً من التحقّق منحازاً عن العالمين : ـ الذهن والخارج ـ منعزلاً عن الدارين : ـ العلم والعين ـ وهي تؤثّر أثرها في خارج الكون بالموافقة والمخالفة فإذا طابقت أفعالنا أوأحكامنا المصالح الواقعيّة الثابتة في نفس الأمر ظهرت فيها المصلحة وانتهت إلى السعادة ، و إذا خالفتها و طابقت المفاسد الواقعيّة الحقيقيّة ساقتنا إلى كلّ ضرّ وشرّ ، وهذا النحو من الثبوت ثبوت واقعيّ غير قابل للزوال والتغيّر ، فللمصالح والمفاسد الواقعيّة و كذا لما معها من الصفات الداعية إلى الفعل والترك كالحسن والقبح و كذا للأحكام المنبعثة منها كوجوب الفعل و الترك مثلاً لكلّ ذلك ثبوت واقعيّ يتأبّى عن الفناء والبطلان ، ويمتنع عن التغيّر و التبدّل وهي حاكمة فينا باعثة لنا إلى أفعال كذا أوصارفة ، والعقل ينال هذه الأمور النفس الأمريّة كما ينال سائر الأمور الكونيّة .

ثمّ لمّا وجدوا أنّ الأحكام والشرائع الإلهيّة لاتفارق الأحكام والقوانين الإنسانيّة المجعولة في المجتمعات من جهة معنى الحكم ، و كذا أفعاله تعالى لاتختلف مع أفعالنا من جهة معنى الفعل حكموا بأنّ الأحكام الإلهيّة والأفعال المنسوبة إلى الله سبحانه كأفعالنا في الانطباق على المصالح الواقعيّة و الاتّصاف بصفة الحسن فللمصالح الواقعيّة تأثير في أفعاله تعالى وحكومة على أحكامه وخاصّة من حيث إنّه تعالى عالم بحقائق الأمور بصير

بمصالح عباده .

وهذا كلّه من إفراط الرأي ، وقد عرفت ممّا تقدّم أنّ هذه أحكام وعلوم اعتباريّة غير حقيقيّة اضطرّنا إلى اعتبارها و جعلها الحوائج الطبيعيّة وضرورة الحياة الاجتماعيّة لاخبر عنها في الخارج عن ظرف الاجتماع ، ولا قيمة لها إلّا أنّها اُمور متقرّرة في ظرف الوضع والاعتبار يميّز بها الإنسان ما ينفعه من الأعمال ممّا يضرّه ، وما يصلح شأنه ممّا يفسده ، وما يسعده ممّا يشقيه .

وقد ساقت العصبيّة المذهبيّة الطائفتين الباحثتين عن المعارف الدينيّة في صدر الإسلام إلى تقابل عجيب بالإفراط والتفريط في هذا المقام فطائفة - وهم المفوّضة - أثبتوا مصالح ومفاسد نفس أمريّة وحسناً وقبحاً واقعيّين هي ثابتة ثبوتاً أزليّاً أبديّاً غير متغيّر ولا متبدّل وهي حاكمة على الله سبحانه بالإيجاب والتحريم ، مؤثّرة في أفعاله تكويناً و تشريعاً بالحظر والترخيص فأخرجوه تعالى عن سلطانه ، وأبطلوا إطلاق ملكه .

وطائفة - وهم المجبّرة - نفت ذلك كلّه ، وأصرّت على أنّ الحسن في الشيء إنّما هو تعلّق الأمر به ، والقبح تعلّق النهي به ، ولا غرض ولا غاية في تكوين ولا تشريع ، و أنّ الإنسان لا يملك من فعله شيئاً ولا قدرة قبل الفعل عليه كما أنّ الطائفة الاُولى ذهبت إلى أنّ الفعل مخلوق للإنسان وأنّ الله سبحانه لا يملك من فعل الإنسان شيئاً ولا تتعلّق به قدرته .

والقولان - كما ترى - إفراط وتفريط فلا هذا ولا ذاك بل حقيقة الأمر أنّ هذه ونظائرها اُمور اعتباريّة وضعيّة لها أصل حقيقيّ وهو أنّ الإنسان - و نظيره سائر الحيوانات الاجتماعيّة كلّ على قدره - في مسيره الحيويّ الّذي لا يريد به إلّا إبقاء الحياة ونيل السعادة ناقص محتاج يرفع جهات نقصه وحاجته بأعماله الاجتماعيّة الصادرة عن الشعور والإرادة فاضطرّه ذلك إلى أن يصف أعماله و الاُمور الّتي تتعلّق بها أعماله في طريق الوصول إلى غاية سعادته و التجنّب عن شقائه بأوصاف الاُمور الخارجيّة من حسن وقبح ووجوب وحرمة وجواز وملك وحقّ وغير ذلك ، ويجري فيها نواميس الأسباب والمسبّبات فيضع في إثر ذلك قوانين عامّة وخاصّة ، ويعتقد لذلك نوعاً من الثبوت الّذي

يعتقده للأمور الحقيقيّة حتّى يتمّ له بذلك أمر حياته الاجتماعيّة .

فترانا نعتقد أنّ العدل حسن كما أنّ الورد حسن جميل ، والظلم قبيح شائه كما أنّ الميتة المنتنة كذلك ، وأنّ المال لنا كما أنّ أعضاءنا لنا ، و العمل الكذائيّ واجب كما أنّ الآثار واجبة لعللها التامّة ، وعلى هذا القياس . و لذلك ترى أنّ هذه الآراء تختلف بين الأقوام إذا اختلفت مقاصد مجتمعاتهم فترى هؤلاء يحسّنون مايقبّحه آخرون وتجد طائفة تلغي من الأحكام ماتعتبره اُخرى ، وتلفي اُمّة تنكر ماتعرفه اُمّة أوتعجبها ما يستشنعه غيرها ، وربّما تترك سنّة مأخوذة ثمّ تؤخذ ثمّ تترك في اُمّة واحدة على نسق الدوران بحسب مراحل السير الاجتماعيّ ومساسه بلوازم الحياة ، هذا في المقاصد الّتي تختلف في المجتمعات ، وأمّا المقاصد العامّة الّتي لايختلف فيه اثنان كأصل الاجتماع و العدل والظلم ونحو ذلك فما لها من وصف الحسن و القبح و الوجوب والحرمة و غيرها لاتختلف البتّة ولا يختلف فيه . هذا فيما يرجع إلينا .

والله سبحانه لمّا قلب دينه في قالب السنن العامّة الاجتماعيّة اعتبر في بيانه المعارف الحقيقيّة المسبوكة في قالب السنن الاجتماعيّة ما نعتبره نحن في مسير حياتنا فأراد منّا أن نفكّر فيما يرجع إلى معارفه ، ونتلقّى مايلقيه إلينا من الحقائق كما نفكّر ونتلقّى ماعندنا من سنن الحياة فعدّ نفسه ربّاً معبوداً ، وعدّنا عباداً مربوبين ، و ذكّرنا أنّ له ديناً مؤلّفاً من عقائد أصليّة وقوانين عمليّة تستعقب ثواباً و عقاباً و أنّ في اتّباعه صلاح حالنا ، وحسن عاقبتنا ، و سعادة جدّنا على نحو المسلك الّذي نسلكه في آرائنا الاجتماعيّة .

فهناك عقائد أصليّة يجب علينا أن نعتقد بها و نلزمها ، و هناك وظائف عمليّة و قوانين إلهيّة في العبادات والمعاملات والسياسات يجب علينا أن نعمل بها و نراعيها كما أنّ الأمر في جميع المجتمعات الإنسانيّة على ذلك .

وهذا هوالّذي يسوّغ لنا أن نبحث عن المعارف الدينيّة اعتقاديّة أو عمليّة كما نبحث عن المعارف الاجتماعيّة اعتقاديّة أو عمليّة ، و أن نستند في المعارف الدينيّة من الآراء العقليّة والقضايا العمليّة بعين مانستند إليه في المعارف الاجتماعيّة فالله سبحانه

لايختار لعباده من الوظائف و التكاليف إلّا مافيه المصلحة الّتي تصلح شأنهم في دنياهم و آخرتهم ، ولا يأمر إلّا بالحسن الجميل ، ولا ينهى إلّا عن القبيح الشائن الّذي فيه فساد دين أودنيا ، ولا يفعل إلّا ما يؤثره العقل ، ولا يترك إلّا ما ينبغي أن يترك .

إلّا أنّه تعالى ذكّرنا مع ذلك بأمرين :

أحدهما : أنّ الأمر في نفسه أعظم من ذلك وأعظم فإنّ ذلك كلّه معارف مأخوذة من موادّ الآراء الاجتماعيّة وهي في الحقيقة لا تتعدّى طور الاجتماع ، ولا ترقى إلى عالم السماء كما قال : «إنّا جعلناه قرآناً عربيّاً لعلّكم تعقلون*وإنّه في أُمّ الكتاب لدينا لعليّ حكيم» (الزخرف : ٤) وقال في مثل ضربه : «أنزل من السماء ماءً فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبداً رابياً وممّا يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية أومتاع زبدمثله كذلك يضرب الله الحقّ والباطل» الآية (الرعد : ١٧) وقال ﷺ : إنّا معاشر الأنبياء أُمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم ، إلى غير ذلك ممّا ورد في الكتاب والسنّة .

وليس معنى هذا البحث نفي الحسن والمصلحة مثلاً عن أفعاله تعالى بمعنى إثبات ما يقابله حتّى يستتبع ذلك إثبات القبح والمفسدة أوسقوط أفعاله عن الاعتبار العقلائيّ كأفعال الصبيان تعالى عن ذلك كما أنّ نفي البصر بمعنى الجارحة عن العقل لايوجب إثبات العمى له أوسقوطه عن مرتبة الإدراك بل تنزيهه عن النقص .

وثانيهما : أنّ جهات الحسن ومزايا المصالح وإن كانت تعلّل بها أفعاله تعالى وشرائع أحكامه و تبيّن بها وظائف العبوديّة كما تعلّل بها ماعندنا من الأحكام والأعمال العقلائيّة إلّا أنّ بين البابين فرقاً و هو أنّها في جانبنا حاكمة على الإرادة مؤثّرة في الاختيار فنحن بما أنّا عقلاء إذا وجدنا فعلاً ذا صفة حسن مقارناً لمصلحة غيرمزاحمة بعثنا ذلك إلى اقتراف العمل و إذا وجدنا حكماً على هذا النعت لم نتردّد في تقنينه وحكمنا به و أجريناه في مجتمعنا مثلاً .

وليست هذه الوجوه والعلل أعني جهات الحسن والمصلحة إلّا معاني أخذناها من سنّة التكوين و الوجود الخارجيّ الّذي هو منفصل من أذهاننا مستقلّ دوننا فأردنا في اختيار الأعمال الحسنة ذوات المصلحة أن لانخبط في مسيرنا وتنطبق أعمالنا على سنّة التكوين

وتقع في صراط الحقيقة . فهذه الجهات و المصالح معان منتزعة من خارج الأعيان متفرّعة عليه ، وأعمالنا متفرّعة على هذه الجهات محكومة لها متأثّرة عنها ، والكلام في أحكامنا المجعولة لنا نظير الكلام في أعمالنا .

وأمّا فعله تعالى فهو نفس الكون الخارجيّ والوجود العينيّ الّذي كنّا ننتزع منه وجوه الحسن والمصلحة وكانت تتفرّع عليه بما أنّها انتزعت منه فكيف يمكن أن يعدّ فعله تعالى متفرّعاً عليها محكوماً لها متأثّراً عنها ، و كذلك أحكامه تعالى المشرّعة تستتبع الواقع لأنّها تتبع الواقع فافهم ذلك .

فقد تبيّن : أنّ جهات الحسن والمصلحة وما يناظرها في عين أنّها موجودة في أفعاله تعالى وأحكامه ، وفي أفعالنا وأحكامنا بما نحن عقلاء تختلف في أنّها بالنسبة إلى أعمالنا وأحكامنا حاكمة مؤثّرة ، وإن شئت قلت دواع وعلل غائيّة ، وبالنسبة إلى أفعاله وأحكامه تعالى لازمة غير منفكّة وإن شئت قلت : فوائد مطّردة ، فنحن بما أنّا عقلاء نفعل ما نفعل و نحكم ما نحكم لأنّا نريد به تحصيل الخير والسعادة وتملّك مالا نملكه بعد ، وهو تعالى يفعل ما يفعل و يحكم ما يحكم لأنّه الله ، ويترتّب على فعله ما يترتّب على فعلنا من الحسن والمصلحة ، وأفعالنا مسؤول عنها معلّلة بغاياتها ومصالحها ، وأفعاله غير مسؤول عنها ولا معلّلة بغاية لا يملكها بل مكشوفة بلوازمها و نعوتها اللازمة ولا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون فافهم ذلك .

وهذا هو الّذي يهدي إليه كلامه عزّ اسمه كقوله تعالى : « لا يسأل عمّا يفعل وهم يسألون» (الأنبياء : ٢٣) وقوله : «له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم » (القصص:٧٠) وقوله : « ويفعل الله ما يشاء » (إبراهيم :٢٧) و قوله : « والله يحكم لا معقّب لحكمه » (الرعد : ٤١) .

ولو كان فعله تعالى كأفعالنا العقلائيّة لكان لحكمه معقّب إلّا أن يعتضد بمصلحة محسّنة ولم يكن له ليفعل ما يشاء بل ما تشير إليه المصلحة المقارنة ، وقوله : « قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء » (الأعراف : ٢٨) وقوله : « ياأيّها الّذين آمنوا استجيبوا لله و للرسول إذا دعاكم لما يحييكم » (الأنفال : ٢٤) وغير ذلك من الآيات الّتي تعلّل الأحكام

بوجوه الحسن والمصلحة .

قوله تعالى : « قل لو أنّ عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني و بينكم » إلى آخر الآية أي لوقدرت على ماتقترحونه عليّ من الآية والحال أنّها بحيث إذا نزلت على رسول لم تنفكّ عن الحكم الفصل بينه وبين اُمّته لقضي الأمر بيني و بينكم ، و نجّي بذلك أحد المتخاصمين المختلفين وعذّب الآخر واُهلك،ولم يعذّب بذلك ولايهلك إلّا أنتم لأنّكم ظالمون ،والعذاب الإلهيّ إنّما يأخذ الظالمين بظلمهم ، و هو سبحانه أنزه ساحة من أن يشتبه عليه الأمر ولا يميّز الظالمين من غيرهم فيعذّبني دونكم .

ففي قوله تعالى : « والله أعلم بالظالمين» نوع تكنية وتعليل أي إنّكم أنتم المعذّبون لأنّكم ظالمون والعذاب الإلهيّ لايعدو الظالمين إلى غيرهم ، وفي الجملة إشارة إلى ما تقدّم من قوله تعالى : « قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله بغتة أوجهرة هل يهلك إلّا القوم الظالمون » (آية : ٤٧) .

قوله تعالى : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو » إلى آخر الآية . ذكروا في وجه اتّصال الآية بما قبلها أنّ الآية السابقة لمّا ختمت بقوله : « والله أعلم بالظالمين » زاد الله سبحانه في بيانه فذكر أنّ خزائن الغيب أو مفاتيح تلك الخزائن عنده سبحانه لا يعلمها إلّا هو ، ويعلم كلّ دقيق وجليل .

وهذا الوجه لا يتّضح به معنى الحصر الّذي يدلّ عليه قوله : « لا يعلمها إلّا هو » فالأولى أن يوجّه الاتّصال بما يشتمل عليه مجموع الآيتين السابقتين أعني قوله : « قل إنّي على بيّنة من ربّي - إلى قوله - والله أعلم بالظالمين » حيث يدلّ المجموع على أنّ ما كانوا يقترحونه من الآية ومايستتبعه من الحكم الفصل والقضاء بينه وبينهم إنّما هوعند الله لا سبيل إليه لغيره فهو العالم بذلك الحاكم به ، ولا يغلط في حكمه الفصل و تعذيب الظالمين لأنّه أعلم بهم فهو عالم بالغيب لا يشاركه فيه غيره ، وعالم بكلّ ما جلّ و دقّ لا يضلّ ولا ينسى ، ثمّ زاد ذلك بياناً بقوله : « وعنده مفاتح الغيب » الآية فبيّن به اختصاصه تعالى بعلم الغيب وشمول علمه بكلّ شيء ، ثمّ تمّم البيان بالآيات الثلاث الّتي تتلوها .

و بذلك تصير الآيات جارية مجرى ما سيقت إليه نظائرها في مثل المورد كقوله تعالى في قصّة هود وقومه : « قالوا أجئتنا لتأفكنا عن آلهتنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين * قال إنّما العلم عند الله وأُبلّغكم ما أُرسلت به » (الأحقاف : ٢٣) .

ثمّ نقول : المفاتح جمع مفتح بفتح الميم وهو الخزينة ، وربّما احتمل أن يكون جمع مفتح بكسر الميم وهو المفتاح ، ويؤيّده ماقرىء شاذّاً : «وعنده مفاتيح الغيب » ومآل المعنيين واحد فإنّ من عنده مفاتيح الخزائن هو عالم بما فيها قادر على التصرّف فيها كيف شاء عادة كمن عنده نفس الخزائن إلّا أنّ سائر كلامه تعالى فيما يشابه هذا المورد يؤيّد المعنى الأوّل فإنّه تعالى كرّر في كلامه ذكر خزائنه وخزائن رحمته ـ وذلك في سبعة مواضع ـ ولم يذكر لها مفاتيح في شيء من كلامه قال تعالى : «أم عندهم خزائن ربّك » (الطور:٣٧) وقال : « لا أقول لكم عندي خزائن الله » (الأنعام : ٥٠) و قال : « و إن من شيء إلّا عندنا خزائنه » (الحجر : ٢١) وقال : « ولله خزائن السماوات والأرض » (المنافقون:٧) و قال : « أم عندهم خزائن رحمة ربّك » (ص : ٩) فالأقرب أن يكون المراد بمفاتح الغيب خزائنه .

و كيف كان فقوله : « وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو » مسوق لبيان انحصار العلم بالغيب فيه تعالى إمّا لأنّ خزائن الغيب لا يعلمها إلّا الله ، و إمّا لأنّ مفاتيح الغيب لا يعلمها غيره تعالى فلا سبيل لغيره إلى تلك الخزائن إذ لا علم له بمفاتيحها الّتي يتوصّل بها إلى فتحها والتصرّف فيها .

وصدر الآية و إن أنبأ عن انحصار علم الغيب فيه تعالى لكنّ ذيلها لا يختصّ بعلم الغيب بل ينبىء عن شمول علمه تعالى بكلّ شيء أعمّ من أن يكون غيباً أو شهادة فإنّ كلّ رطب ويابس لا يختصّ بما يكون غيباً وهو ظاهر فالآية بمجموعها يبيّن شمول علمه تعالى بكلّ غيب وشهادة . غير أنّ صدرها يختصّ ببيان علمه بالغيوب ، وذيلها ينبىء عن علمه بكلّ شيء أعمّ من الغيب والشهادة .

و من جهة أُخرى صدر الآية يتعرّض للغيوب الّتي هي واقعة في خزائن الغيب تحت أستار الخفاء وأقفال الإبهام ، وقد ذكر الله سبحانه في قوله : « وإن من شيء إلّا عندنا

خزائنه وما ننزّله إلّا بقدرمعلوم » (الحجر : ٢١) أنّ الّتي في خزائن الغيب عنده من الأشياء أُمور لا يحيط بها الحدود المشهودة في الأشياء ، ولا يحصرها الأقدار المعهودة ، ولا شكّ أنّها إنّما صارت غيوباً مخزونة لما فيها من صفة الخروج عن حكم الحدّ والقدر فإنّا لا نحيط علماً إلّا بما هو محدود ومقدّر ، وأمّا الّتي في خزائن الغيب من الأشياء فهي قبل النزول في منزل الشهود والهبوط إلى مهبط الحدّ والقدر ، وبالجملة قبل أن يوجد بوجوده المقدّر له غير محدودة مقدّرة مع كونها ثابتة نوعاً من الثبوت عنده تعالى على ما تنطق به الآية .

فالاُمور الواقعة في هذا الكون المشهود المسجونة في سجن الزمان هي قبل وقوعها وحدوثها موجودة عند الله ثابتة في خزائنه نوعاً من الثبوت مبهماً غير مقدّر وإن لم نستطع أن نحيط بكيفيّة ثبوتها فمن الواقع في مفاتح الغيب و خزائنه الأشياء قبل حدوثها و استقرارها في منزلها المقدّر لها من منازل الزمان ، و لعلّ هناك أشياء اُخر مذخورة مخزونة لا تسانخ ما عندنا من الاُمور الزمانيّة المشهودة المعهودة ، ولنسمّ هذا النوع من الغيب غير الخارج إلى عرصة الشهود بالغيب المطلق .

وأمّا الأشياء بعد تلبّسها بلباس التحقّق والوجود ونزولها في منزلها بالحدّ والقدر فالّذي في داخل حدودها وأقدارها يرجع بالحقيقة إلى ما في خزائن الغيب و يرجع إلى الغيب المطلق ، وأمّا هي مع مالها من الحدّ و القدر فهي الّتي من شأنها أن يقع عليها شهودنا ويتعلّق بها علمنا فعند ما نعلم بها تصير من الشهادة وعند ما نجهل بها تصير غيباً ، ومن الحريّ أن نسمّيها عندما تصير مجهولة لنا غيباً نسبيّاً لأنّ هذا الوصف الّذي يطرؤها عندئذ وصف نسبيّ يختلف بالنسب والإضافات كما أنّ ما في الدار مثلاً من الشهادة بالنسبة إلى من فيها ، ومن قبيل الغيب بالنسبة إلى من هو في خارجها ، وكذا الأضواء والألوان المحسوسة بحاسّة البصر من الشهادة بالنسبة إلى البصر ، ومن الغيب بالنسبة إلى حاسّة السمع ، والمسموعات الّتي ينالها السمع شهادة بالنسبة إليه وغيب بالنسبة إلى البصر ، ومحسوساتهما جميعاً من الشهادة بالنسبة إلى الإنسان الّذي يملكهما في بدنه و من الغيب بالنسبة إلى غيره من الأناسيّ .

والّتي عدّها تعالى في الآية بقوله : « ويعلم ما في البرّ والبحر وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس » من هذا الغيب النسبيّ فإنّها جميعاً اُمورمحدودة مقدّرة لاتأبى بحسب طبعها أن يتعلّق بها علمنا ولا أن يكون مشهودة لنا فهي من الغيب النسبيّ .

وقد دلّت الآية على أنّ هذه الاُمور في كتاب مبين فما هو الّذي منها في كتاب مبين ؟ أهو هذه الأشياء من جهة شهادتها وغيبها جميعاً أم هي من جهة غيبها فقط ؟ وبعبارة اُخرى : الكتاب المبين أهو هذا الكون المشتمل على أعيان هذه الأشياء لا يغيب عنه شيء منها و إن غاب بعضها عن بعض أم هو أمر وراء هذا الكون مكتوبة فيه هذه الأشياء نوعاً من الكتابة مخزونة فيه نوعاً من الخزن غائبة عن شهادة الشهداء من أهل العالم فيكون ما في الكتاب من الغيب المطلق .

وبلفظ آخر الأشياء الواقعة في الكون المعدودة بنحو العموم في الآية أهي واقعة بنفسها في الكتاب المبين كما تقع الخطوط بأنفسها في الكتب الّتي عندنا أم هي واقعة بمعانيها فيه كما تقع المطالب الخارجيّة بمعانيها بنوع من الوقوع فيما نكتبه من الصحائف والرسائل ثمّ تطابق الخارج مطابقة العلم العين ؟

لكنّ قوله تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلّا في كتاب من قبل أن نبرأها » (الحديد : ٢٢) يدلّ على أنّ نسبة هذا الكتاب إلى الحوادث الخارجيّة نسبة الكتاب الّذي يكتب فيه برنامج العمل إلى العمل الخارجيّ ، ويقرب منه قوله تعالى : « وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كتاب مبين » (يونس : ٦١) وقوله : « لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كتاب مبين » (سبأ : ٣) و قوله : « قال فما بال القرون الاُولى*قال علمها عند ربّي في كتاب لايضلّ ربّي ولاينسى» (طه : ٥٢) إلى غير ذلك من الآيات .

فالكتاب المبين أيّاً مّا كان هو شيء غير هذه الخارجيّات من الأشياء بنحو من

المغايرة ، وهو يتقدّمها ثمّ يبقى بعد فنائها وانقضائها كالبرنامجات المكتوبة للأعمال الّتي تشتمل على مشخّصات الأعمال قبل وقوعها ثمّ تحفظ المشخّصات المذكورة بعد الوقوع .

على أنّ هذه الموجودات والحوادث الّتي في عالمنا متغيّرة متبدّلة تحت قوانين الحركة العامّة والآيات تدلّ على عدم جواز التغيّر والفساد فيما يشتمل عليه هذا الكتاب كقوله تعالى : « يمحوالله ما يشاء و يثبت و عنده اُمّ الكتاب » (الرعد : ٣٩) و قوله : « في لوح محفوظ » (البروج : ٢٢) و قوله : «وعندنا كتاب حفيظ » (ق : ٤) فالآيات ـ كما ترى ـ تدلّ على أنّ هذا الكتاب في عين أنّه يشتمل على جميع مشخّصات الحوادث وخصوصيّات الأشخاص المتغيّرة المتبدّله لا يتبدّل هو في نفسه ولا يتسرّب إليه أيّ تغيّر وفساد .

ومن هنا يظهر أنّ هذا الكتاب بوجه غير مفاتح الغيب وخزائن الأشياء الّتي عند الله سبحانه فإنّ الله تعالى وصف هذه المفاتح والخزائن بأنّها غير مقدّرة ولا محدودة ، وإنّ القدر إنّما يلحق الأشياء عند نزولها من خزائن الغيب إلى هذا العالم الّذي هو مستوى الشهادة ، ووصف هذا الكتاب بأنّه يشتمل على دقائق حدود الأشياء وحدود الحوادث ، فيكون الكتاب المبين من هذه الجهة غير خزائن الغيب الّتي عند الله سبحانه ، وإنّما هو شيء مصنوع لله سبحانه يضبط سائر الأشياء ويحفظها بعد نزولها من الخزائن وقبل بلوغها منزل التحقّق وبعد التحقّق والانقضاء .

ويشهد بذلك أنّ الله سبحانه إنّما ذكر هذا الكتاب في كلامه لبيان إحاطة علمه بأعيان الأشياء والحوادث الجارية في العالم سواء كانت غائبة عنّا أو مشهودة لنا ، و أمّا الغيب المطلق الّذي لا سبيل لغيره تعالى إلى الاطّلاع عليه فإنّما وصفه بأنّه في خزائنه والمفاتح الّتي عنده لا يعلمها إلّا هو بل ربّما أشعرت أو دلّت بعض الآيات على جواز اطّلاع غيره على الكتاب دون الخزائن كقوله تعالى : « في كتاب مكنون * لا يمسّه إلّا المطهّرون » (الواقعة : ٧٩) .

فما من شيء ممّا خلقه الله سبحانه إلّا وله في خزائن الغيب أصل يستمدّ منه ، وما من شيء ممّا خلقه الله إلّا والكتاب المبين يحصيه قبل وجوده وعنده وبعده غير أنّ الكتاب

أنزل درجة من الخزائن ، ومن هنا يتبيّن للمتدبّر الفطن أنّ الكتاب المبين ـ في عين أنّه كتاب محص ـ ليس من قبيل الألواح والأوراق الجسمانيّة فإنّ الصحيفة الجسمانيّة أيّاًمّا فرضت و كيفما قدّرت لاتحتمل أن يكتب فيها تاريخ نفسه فيما لا يزال فضلاً عن غيره فضلاً عن كلّ شيء في مدى الأبد .

فقد بان بما مرّ من البحث أوّلاً : أنّ المراد بمفاتح الغيب الخزائن الإلهيّة الّتي تشتمل على الأشياء قبل تفريغها في قالب الأقدار ، و هي تشتمل على غيب كلّ شيء على حدّ مايدلّ عليه قوله تعالى : « وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه ومانُنزّله إلّا بقدرمعلوم» (الحجر : ٢١) .

وثانياً : أنّ المراد بالكتاب المبين أمر نسبته إلى الأشياء جميعاً نسبة الكتاب المشتمل على برنامج العمل إلى نفس العمل ففيه نوع تعيين و تقدير للأشياء إلّا أنّه موجود قبل الأشياء و معها و بعدها ، وهوالمشتمل على علمه تعالى بالأشياء علماً لاسبيل للضلال والنسيان إليه ، ولذلك ربّما يحدس أنّ المراد به مرتبة واقعيّة الأشياء وتحقّقها الخارجيّ الّذي لا سبيل للتغيّر إليه فإنّ شيئاً مّا لا يمتنع من عروض التغيّر عليه إلّا بعد الوقوع ، وهو الّذي يقال : إنّ الشيء لايتغيّر عمّا وقع عليه .

وبالجملة هذا الكتاب يحصي جميع ما وقع في عالم الصنع و الإيجاد ممّا كان وما يكون وما هو كائن من غير أن يشذّ عنه شاذّ إلّا أنّه مع ذلك إنّما يشتمل على الأشياء من حيث تقدّرها وتحدّدها ، ووراء ذلك ألواح و كتب تقبل التغيير و التبديل ، و يحتمل المحو و الإثبات كما يدلّ عليه قوله تعالى : « يمحوالله مايشاء ويثبت و عنده اُمّ الكتاب» فإنّ المحو و الإثبات ـ و خاصّة إذا قوبلا باُمّ الكتاب ـ إنّما يكونان في الكتاب .

وعندذلك يتّضح اتّصال الآية أعني قوله : « وعنده مفاتح الغيب لايعلمها إلّا هو» إلى آخر الآية بما قبلها من الآيات فإنّ محصّل الآيتين السابقتين أنّ الّذي تقترحونه عليّ من الآيات القاضية بيني وبينكم ليس في مقدرتي ، ولا الحكم الحقّ راجع إليّ بل هو عند ربّي في علمه وقدرته ولوكان ذلك إليّ لقضي بيني وبينكم وأخذكم العذاب الّذي لايأخذ إلّا الظالمين لأنّ الله يعلم أنّكم أنتم الظالمون و هو العالم الّذي لا يجهل شيئاً

أمّا أنّه لاسبيل إلى الوقوف والتسلّط على مايريده و يقضيه من آية قاضية فلأنّ مفاتح الغيب عنده لايعلمها إلّا هو ، وأمّا أنّه أعلم بالظالمين ولا يخطئهم إلى غيرهم فلأنّه يعلم مافي البرّ والبحر ويعلم كلّ دقيق و جليل ، والكلّ في كتاب مبين .

فقوله تعالى : « و عنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو » راجع إلى الغيب المطلق الّذي لاسبيل لغيره تعالى إليه ، و قوله : « لا يعلمها » الخ حال وهو يدلّ على أنّ مفاتح الغيب من قبيل العلم غير أنّ هذا العلم من غير سنخ العلم الّذي نتعارفه فإنّ الّذي يتبادر إلى أذهاننا من معنى العلم هو الصورة المأخوذة من الأشياء بعد وجودها وتقدّرها بأقدارها ومفاتح الغيب ـ كما تبيّن ـ علم بالأشياء وهي غير موجودة ولامقدّرة بأقدارها الكونيّة أي علم غير متناه من غير انفعال من معلوم .

وقوله : « ويعلم مافي البرّ والبحر » تعميم لعلمه بما يمكن أن يتعلّق به علم غيره ممّا ربّما يحضر بعضه عند بعض وربّما يغيب بعضه عن بعض ، وإنّما قدّم مافي البرّ لأنّه أعرف عند المخاطبين من الناس .

وقوله : « وما تسقط من و رقة إلّا يعلمها » اختصّ بالذكر لأنّه ممّا يستصعب الإنسان حصول العلم به لأنّ الكثرة البالغة الّتي في أوراق الأشجار تعجز الإنسان أن يميّز معها بعضها عن بعض فيراقب كلاًّ منها فيما يطرء عليه من الأحوال ، ويتنبّه على انتقاصها بالساقط منها إذا سقط .

وقوله : « ولا حبّة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس » الخ معطوفات على قوله: « من ورقة » على ظاهر السياق ، والمراد بظلمات الأرض بطونها المظلمة الّتي تستقرّ فيها الحبّات فينمو منها ما ينمو ويفسد مايفسد فالمعنى : ولا تسقط من حبّة في بطون الأرض المظلمة ولا يسقط من رطب ولا من يابس أيّاً مّاكانا إلّا يعلمها ، وعلى هذا فقوله : « إلّا في كتاب مبين » بدل عن قوله : « إلّا يعلمها » سدّ مسدّه ، وتقديره إلّا هو واقع مكتوب في كتاب مبين .

وتوصيف الكتاب بالمبين إن كان بمعنى المظهر إنّما هو لكونه يظهر لقارئه كلّ شيء على حقيقة ماهو عليه من غير أن يطرأ عليه إبهام التغيّر والتبدّل و سترة الخفاء في

شيء من نعوته ، وإن كان المبين بمعنى الظاهر فهو ذلك أيضاً لأنّ الكتاب في الحقيقة هو المكتوب ، و المكتوب هو المحكيّ عنه ، و إذا كان ظاهراً لاسترة عليه ولا خفاء فيه فالكتاب كذلك .

قوله تعالى : «وهو الّذي يتوفّاكم باللّيل ويعلم ماجرحتم بالنهار» التوفّي أخذ الشيء بتمامه ، ويستعمله الله سبحانه في كلامه بمعنى أخذ الروح الحيّة كما في حال الموت كما في قوله في الآية التالية : « حتّى إذا جاء أحدكم الموت توفّته رسلنا » .

وقد عدّ الإنامة توفّياً كما عدّ الإماتة توفّياً على حدّ قوله : « الله يتوفّى الأنفس حين موتها والّتي لم تمت في منامها »(الزمر : ٤٠) لاشتراكهما في انقطاع تصرّف النفس في البدن كما أنّ البعث بمعنى الإيقاظ بعد النوم يشارك البعث بمعنى الإحياء بعد الموت في عود النفس إلى تصرّفها في البدن بعد الانقطاع ، وفي تقييد التوفّي بالليل كالبعث بالنهار جري على الغالب من أنّ الناس ينامون بالليل و يستيقظون بالنهار.

وفي قوله تعالى « يتوفّاكم» دلالة على أنّ الروح تمام حقيقة الإنسان الّذي يعبّر عنه بأنا لا كما ربّما يتخيّل لنا أنّ الروح أحد جزئي الإنسان لاتمامه أو أنّها هيئة أو صفة عارضة له ، وأوضح منه دلالة قوله تعالى : « وقالوا أئذا ضللنا في الأرض أئنّا لفي خلق جديد بل هم بلقاء ربّهم كافرون * قل يتوفّاكم ملك الموت الّذي وكّل بكم ثمّ إلى ربّكم تحشرون » (السجدة : ١١) فإنّ استبعاد الكفّار مبنيّ على أنّ حقيقة الإنسان هو البدن الّذي يتلاشى و يفسد بانحلال التركيب بالموت فيضلّ في الأرض ، والجواب مبنيّ على كون حقيقته هو الروح (النفس) وإذ كان ملك الموت يتوفّاه و يقبضه فلا يفوت منه شيء .

وقوله : « ويعلم ماجرحتم بالنهار» الجرح هو الفعل بالجارحة و المراد به الكسب أي يعلم ما كسبتم بالنهار ، والأنسب أن يكون الواو حاليّة و الجملة حالاً من فاعل يتوفّاكم ، ويتّصل حينئذ قوله : « ثمّ يبعثكم فيه » بقوله : « و هو الّذي يتوفّاكم» الخ من غير تخلّل معنى أجنبيّ فإنّ الآيتين في مقام شرح وقوع التدبير الإلهيّ بالإنسان في حياته الدنيا و عند الموت و بعده حتّى يردّ إلى ربّه ، والأصل العمدة من جمل الآيتين

المسرودة لبيان هذا المعنى قوله تعالى : «و هو الّذي يتوفّاكم بالليل ثمّ يبعثكم فيه -أي في النهار- ليقضى أجل مسمّى و يرسل عليكم حفظة حتّى إذاجاء أحدكم الموت توفّته رسلنا وهم لايفرّطون* ثمّ ردّوا إلى الله مولاهم الحقّ» فهذا هو الأصل في المقصود ، وماوراء ذلك مقصود بالتبع ، و المعنى و هو الّذي يتوفّاكم بالليل و الحال أنّه يعلم ما كسبتم في النهار . ثمّ يبعثكم في النهار الخ .

قوله تعالى : « ثمّ يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمّى » الخ سمّى الإيقاظ والتنبيه بعثاً محاذاة لتسمية الإنامة توفياً و جعل الفرض من البعث قضاء الأجل المسمّى و هو الوقت المعلوم عندالله الّذي لايتخطّاه حياة الإنسان الدنيويّة كما قال: « فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون» (الأعراف : ٣٤) .

و إنّما جعل قضاء الأجل المسمّى غاية لأنّه تعالى أسرع الحاسبين ، ولولا تحقّق قضاء سابق لأخذهم بسيّئات أعمالهم و وبال آثامهم كما قال : « و ماتفرّقوا إلّا من بعدماجاء هم العلم بغياً بينهم ولولا كلمة سبقت من ربّك إلى أجل مسمّى لقضي بينهم » (الشورى : ١٤) و القضاء السابق هو الّذي يشتمل عليه قوله تعالى في قصّة هبوط آدم عليه السلام : « و لكم في الأرض مستقرّ و متاع إلى حين » (الأعراف : ٢٤) .

فالمعنى أنّ الله يتوفّاكم بالليل والحال أنّه يعلم ما كسبتم في النهار من السيّئات وغيرها لكن لايمسك أرواحكم ليديم عليها الموت بل يبعثكم في النهار بعد التوفّي لتقضي آجالكم المسمّاة ثمّ إليه مرجعكم بنزول الموت والحشر فينبّئكم بما كنتم تعملون .

قوله تعالى : « وهو القاهر فوق عباده » قد تقدّم بعض الكلام فيه في تفسير الآية ١٧ من السورة .

قوله تعالى : « ويرسل عليكم حفظة » الخ إطلاق إرسال الحفظة من غير تقييد لافي الإرسال ولافي الحفظة ثمّ جعله مغيّاً بمجيء الموت لا يخلو عن دلالة على أنّ هؤلاء الحفظة المرسلين شأنهم حفظ الإنسان من كلّ بليّة تتوجّه إليه و مصيبة تتوخّاه ، و آفة تقصده فإنّ النشأة الّتي نحن فيها نشأة التفاعل والتزاحم ، ما فيه من شيء إلّا و هو مبتلى بمزاحمة غيره من شيء من جميع الجهات لأنّ كلاًّ من أجزاء هذا العالم الطبيعيّ

بصدد الاستكمال و استزادة سهمه من الوجود ، ولا يزيد في شيء إلّا و ينقص بنسبته من غيره فالأشياء دائماً في حال التنازع والتغلّب ، و من أجزائه الإنسان الّذي تركيب وجوده ألطف التراكيب الموجودة فيه و أدقّها فيما نعلم فرقباؤه في الوجود أكثر و أعداؤه في الحياة أخطر فأرسل الله إليه من الملائكة حفظة تحفظه من طوارق الحدثان وعوادي البلايا والمصائب ولايزالون يحفظونه من الهلاك حتّى إذا جاء أجله خلّوا بينه وبين البليّة فأهلكته على ما في الروايات .

وأمّا ما ذكره في قوله : «إنّ عليكم لحافظين* كراماً كاتبين* يعلمون ماتفعلون » (الانفطار : ١٢) فإنّما يريد به الحفظة على الأعمال غير أنّ بعضهم أخذ الآيات مفسّرة لهذه الآية ، و الآية و إن لم تأب هذا المعنى كلّ الإباء لكنّ قوله : « حتّى إذا جاء أحدكم الموت » الخ كماتقدّم يؤيّد المعنى الأوّل .

وقوله : « توفّته رسلنا وهم لايفرّطون » الظاهر أنّ المراد من التفريط هو التساهل و التسامح في إنفاذ الأمر الإلهيّ بالتوفّي فإنّ الله سبحانه وصف ملائكته بأنّهم يفعلون ما يؤمرون ، و ذكر أنّ كلّ أمّة رهن أجلهم فإذا جاء أجلهم لايستأخرون ساعة ولا يستقدمون فالملائكة المتصدّون لأمر التوفّي لايقصرون عن الحدّ الواجب المحدود المكشوف لهم من موت فلان في الساعة الفلانيّة على الشرائط الكذائيّة فهم لايسامحون في توفّي من أُمروا بتوفّيه ولا مقدار ذرّة فهم لايفرّطون .

وهل هذه الرسل هم الرسل المذكورون أوّلاً حتّى تكون الحفظة هم الموكّلين على التوفّي ؟ الآية ساكتة عن ذلك إلّا مافيها من إشعار ضعيف بالوحدة غير أنّ هؤلاء الرسل المأمورين بالتوفّي كائنين من كانوا هم من أعوان ملك الموت لقوله تعالى : « قل يتوفّاكم ملك الموت الّذي وكّل بكم » (السجدة : ١١) .

و نسبة التوفّي إلى هؤلاء الرسل ثمّ إلى ملك الموت في الآية المحكيّة آنفاً ثمّ إلى الله سبحانه في قوله : « الله يتوفّى الأنفس » (الزمر : ٤٢) من قبيل التفنّن في مراتب النسب فالله سبحانه ينتهي إليه كلّ أمر و هو المالك المتصرّف على الإطلاق ، ولملك الموت التوسّل إلى مايفعله من قبض الأرواح بأعوانه الّذين هم أسباب الفعل و وسائله وأدواته

كالخطّ الّذي يخطّـه القلم ووراءه اليدووراء هما الإنسان الكاتب .

قوله تعالى : « ثمّ ردّوا إلى الله مولاهم الحقّ » إشارة إلى رجوعهم إلـى الله سبحانه بالبعث بعد الموت ، و توصيفه تعالى بأنّـه مولاهم الحقّ للدلالة على علّة جميع ما تقدّم من تصرّفاته تعالى بالإنامة والإيقاظ و التدبيروالإماتة والبعث ، وفيه تحليل لمعنى المولى ثمّ إثبات حقّ المولويّـة له تعالى ، فالمولى هوالّذي يملك الرقبة فيكون من حقّـه جواز التصرّف فيها كيفماشاء ، و إذكان لهتعالى حقيقة الملك ، وكان هوالمتصرّف بالإيجاد و التدبير و الإرجاع فهو المولى الحقّ الّذي يثبتله معنى المولويّـة ثبوتاً لازوال له بوجه البتّـة .

والحقّ من أسماءالله الحسنى لثبوته تعالى بذاته وصفاته ثبوتاً لا يقبل الزوال و يمتنع عن التغيّـر والانتقال.والضمير في« ردّوا » راجع إلى الآحاد الّذي يوميءإليه سابق الكلام من قوله : « حتّـى إذا جاء أحدكم الموت » فإنّ حكم الموت يعمّ كلّ واحد و يجتمع بهآحادهم نفس الجماعة ، ومن هنا يظهر أنّ قوله : « ثمّ ردّوا » ليس من قبيل الالتفات من الخطاب السابق إلى الغيبة .

قوله تعالى « ألا له الحكم » الخ لمّـا بيّـن تعالى اختصاصه بمفاتح الغيب و علمه بالكتاب المبين الّذي فيه كلّ شيء ، وتدبيره لأمر خلقه من لدن وجدوا إلى أن يرجعوا إليه تبيّـن أنّ الحكم إليه لا إلى غيره ، وهوالّذي ذكره فيما مرّ من قوله : « إن الحكم إلّا لله » أعلننتيجة بيانه فقال : « ألا له الحكم » ليكون منبّـهاً لهم ممّـا غفلوا عنه .

و كذلك قوله : « وهوأسرع الحاسبين» نتيجة اُخرى لسابق البيان فإنّـه تبيّـن به أنّـه تعالى لا يؤخّـر حساب أعمال النّـاس عن الوقت الصالح له ، وإنّـما يتأخّـر ما يتأخّـر ليدرك الأجل الّذي اُجّـل له .

قوله تعالى : « قل من ينجّـيكم من ظلمات البرّ والبحر تدعونه » إلى آخر الآية كأنّ المراد بالتنجية من ظلمات البرّ والبحر هوالتخليص من الشـدائد الّتي يبتلى بها الإنسان فيخلال الأسفار إذا ضرب في الأرض أوركب البحركالبرد الشديد والأمطار والثلوج وقطّـاع الطريق والطوفان ونحو ذلك ، وأشقّ ما يكون ذلك على الإنسان في

الظلمات من ليل أو سحاب أو ريح تثير عجاج الأرض فيزيد في اضطراب الإنسان وحيرته وضلالة طريق الاحتيال لدفعه ، ولذلك علّقت التنجية على الظلمات ، وكان أصل المعنى الاستفهام عمّن ينجّي الإنسان من الشدائد الّتي يبتلى بها في أسفاره في البرّ و البحر فاُضيفت الشدائد إلى البرّ و البحر بعناية الظرفيّة ثمّ اُضيفت إلى ظلمات البرّ و البحر لأنّ للظلمات تأثيراً تامّاً في تشديد هذه المكاره ، ثمّ حذفت الشدائد واُقيمت الظلمات مقامها فعلّقت التنجية عليها فقيل : ينجّيكم من ظلمات البرّ والبحر .

و إنّما خصّت الظلمات بالذكر و إن كان المنجّي من كلّ مكروه و غمّ هو الله سبحانه كما يذكره في الآية التالية لأنّ أسفار البرّ والبحر معروف عند الإنسان بالعناء والوعثاء والكريهة .

والتضرّع إظهار الضراعة وهو الذلّ و الخضوع على ما ذكره الراغب ، و لذلك قوبل بالخفية وهو الخفاء والاستتار فالتضرّع والخفية في الدعاء هما الإعلان و الإسرار فيه ، والإنسان إذا نزلت به المصيبة يبتدىء فيدعو للنجاة بالإسرار والمناجاة ثمّ إذا اشتدّت به ولاح بعض آثار اليأس والانقطاع من الأسباب لا يبالي بمن حوله ممّن يطّلع على ذلّته واستكانته فيدعو بالتضرّع والمناداة ففي ذكر التضرّع و الخفية إشارة إلى أنّه تعالى هو المنجّي من مصائب البرّ والبحر شديدتها و يسيرتها .

وفي قوله : « لئن أنجانا من هذه لنكوننّ من الشاكرين » إشارة إلى أنّ الإنسان يضيف في هذه الحالة الّتي يدعو لكشفها إلى دعائه عهداً يقدّمه إلى ربّه ووعداً يعده به أن لو كشف الله عنه ليكوننّ من الشاكرين ويرجع عن سابق كفره .

وأصل هذه العدة مأخوذ من العادة الجارية بين أفراد الإنسان بعضهم مع بعض فإنّ الواحد منّا إذا أعيته المذاهب وأحاطت به البليّة من مصيبة قاصمة أو فقر أو عدوّ واستغاث لكشف ما به من كرب إلى أحد الأقوياء القادرين على كشفه بزعمه وعده بما يطيّب به نفسه ويقوّي باعث عزيمته و فتوّته ، و ذلك بثناء جميل أو مال أو طاعة أو وفاء كلّ ذلك لما أنّ الأعمال الاجتماعيّة الّتي تدور بيننا كلّها معاملات قائمة بطرفين يعطي فيها الإنسان شيئاً و يأخذ شيئاً لأنّ الحاجة محيطة بالإنسان ليس له أن يعمل عملاً أو يؤثّر أثراً إلّا

لنفع عائد إلى نفسه، ومثله سائر أجزاء الكون.

لكنّ الله سبحانه ألزم ساحة أن تمسّه حاجة أو يطرأ عليه منقصة لا يفعل فعلاً إلّا ليعود نفعه إلى غيره من خليقته فوجه التوحيد في مقابلة الإنسان له بوعد الشكر و الطاعة في دعائه الفطريّ هو أنّ الإنسان إذا نزلت به النازلة، و انقطعت عنه الأسباب وغابت عن مسرح نظره وسائل الخلاص وجد أنّ الله سبحانه هو السبب الوحيد الّذي يقدر على كشف ما به من غمّ، وأنّه الّذي يدبّر أمره منذ خلقه و يدبّر أمر كلّ سبب فوجد نفسه ظالماً مفرّطاً في جنب الله سبحانه لا يستحقّ كشف الغمّ ورفع الحاجة من قبله تعالى لما كسبت يداه من السيّئات، وحملت نفسه من وبال الخطيئة فعند ئذ يعد ربّه الشكر و الطاعة ليصحّح ذلك استحقاقه لاستجابة دعائه و كشف ضرّه.

ولذلك نجده أنّه إذا نجّي ممّا نزل به من النائبة ذهب لوجهه ناسياً لما عهد به ربّه ووعده من الشكر كما قال تعالى في ذيل الآية الثانية: « ثمّ أنتم تشركون ».

قوله تعالى: « قل الله ينجّيكم منها ومن كلّ كرب ثمّ أنتم تشركون » قال الراغب في مفرداته: الكرب الغمّ الشديد قال تعالى: ونجّيناه وأهله من الكرب العظيم والكربة كالغمّة، وأصل ذلك من كرب الأرض بسكون الراء وهو قلبها بالحفر فالغمّ يثير النفس إثارة ذلك و قيل في مثل: الكراب على البقر وليس ذلك من قولهم: الكلاب على البقر، في شيء، ويجوز أن يكون الكرب من كربت الشمس إذا دنت للمغيب، وقولهم: إناء كربان أي قريب نحو قربان أي قريب من الملء أو من الكرب (بفتحتين) وهو عقد غليظ في رشا الدلو، وقد يوصف الغمّ بأنّه عقد على القلب يقال: أكربت الدلو. انتهى.

وقد اُضيف فيهذه الآية كلّ كرب إلى ظلمات البرّ و البحر ليعمّ الجميع فإنّ إنساناً مّا لا يخلو في مدى حياته من شيء من الكروب والغموم فالمسألة و الدعاء عامّ فيهم سواء أعلنوا به أو أسرّوا.

فملخّص المراد بالآية أنّكم في الشدائد النازلة بكم في ظلمات البرّ و البحر و غيرها إذا انقطعتم عن الأسباب الظاهرة و أعيت بكم الحيل تشاهدون بالرجوع إلى فطرتكم الإنسانيّة أنّ الله سبحانه هو ربّكم لا ربّ سواه و تجزمون أنّ عبادتكم لغيره

ظلم وإثم والشاهد على ذلك أنّكم تدعونه حينئذ تضرّعاً وخفية ، و تعدونه أن تشكروه بعد ذلك ولا تكفروا به إن أنجاكم لكنّكم بعد الإنجاء تنقضون ميثاقكم الّذي واثقتموه به و تستمرّون على سابق كفركم ففي الآيتين احتجاج على المشركين وتوبيخ لهم على حنث اليمين وخلف الوعد .

قوله تعالى : «قل إنّ الله قادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم» إلى آخر الآية قال الراغب في المفردات : أصل البعث إثارة الشيء و توجيهه يقال : بعثته فانبعث ، و يختلف البعث بحسب اختلاف ما علّق به فبعثت البعير أثرته وسيّرته و قوله عزّ وجلّ : و الموتى يبعثهم الله أي يخرجهم و يسيّرهم إلى القيامة ـ إلى أن قال ـ فالبعث ضربان : بشريّ كبعث البعير و بعث الإنسان في حاجة ، و إلهيّ و ذلك ضربان : أحدهما : إيجاد الأعيان و الأجناس و الأنواع عن ليس و ذلك يختصّ به الباري تعالى و لم يقدر عليه أحداً ، و الثاني إحياء الموتى و قد خصّ بذلك بعض أوليائه كعيسى عليه السلام و أمثاله . انتهى .

و بالجملة في لفظه شيء من معنى الإقامة و الإنهاض ، و بهذه العناية يستعمل في التوجيه والإرسال لأنّ التوجيه إلى حاجة والإرسال نحو قوم يكون بعد سكون وخمود غالباً ، و على هذا فبعث العذاب لايخلو من إشعار على أنّه عذاب من شأنه أن يتوجّه إليهم و يقع بهم ، و إنّما يمنع عن هذا الاقتضاء مانع كالإيمان و الطاعة ، و للكلام تتمّة ستوافيك .

و قال في المجمع : لبست عليهم الأمر ألبسه إذا لم اُبيّنه و خلطت بعضه ببعض و لبست الثوب ألبسه ، و اللبس اختلاط الأمر و اختلاط الكلام ، ولابست الأمر خالطته ، و الشيع الفرق ، و كلّ فرقة شيعة على حدة ، و شيعة فلان تبعته ، والتشيّع الاتّباع على وجه التديّن والولاء . انتهى .

و على هذا فالمراد بقوله : «أو يلبسكم شيعاً» أن يضرب البعض بالبعض و يخلط حال كونهم شيعاً و فرقاً مختلفة .

فقوله : «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم»

ظاهره إثبات القدرة لله سبحانه على بعث العذاب عليهم من فوق أو من تحت ، و القدرة على الشيء لا تستلزم فعله ، و هو أعني إثبات القدرة على الفعل الّذي هو العذاب كاف في الإخافة و الإنذار لكنّ المقام يعطي أنّ المراد ليس هو إثبات مجرّد القدرة بل لهم استحقاق لمثل هذا العذاب ، و في العذاب اقتضاء أن ينبعث عليهم إن لم يجتمعوا على الإيمان بالله و آياته كما مرّ من استفادة ذلك من معنى البعث ، و يؤيّده قوله بعد : « لكلّ نبأ مستقرّ وسوف تعلمون» فإنّه تهديد صريح .

على أنّه تعالى يهدّد هذه الأمّة صريحاً بالعذاب في موارد مشابهة لهذا المورد من كلامه كقوله تعالى : « ولكلّ اُمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط - إلى أن قال - ويستنبئونك أحقّ هو قل إي وربّي إنّه لحقّ وما أنتم بمعجزين» الآيات (يونس: ٤٧-٥٦) وقوله : « إنّ هذه اُمّتكم اُمّة واحدة وأنا ربّكم فاعبدون*وتقطّعوا أمرهم بينهم » إلى آخر الآيات (الأنبياء : ٩٢-٩٧) وقوله تعالى : «فأقم وجهك للدين حنيفاً - إلى أن قال - ولا تكونوا من المشركين*من الّذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً » إلى آخر الآيات (الروم : ٣٠ - ٤٥) .

وقد قيل : إنّ المراد بالعذاب الّذي من فوقهم هو الصيحة و الحجارة و الطوفان والريح كما فعل بعاد و ثمود وقوم شعيب و قوم لوط ، وبالّذي من تحت أرجلهم الخسف كما فعل بقارون . وقيل: إنّ المراد بما من فوقهم العذاب الآتي من قبل كبارهم أو سلاطينهم الجبابرة وبما من تحت أرجلهم ما يأتيهم من قبل سفلتهم أو عبيدهم السوء . وقيل : المراد بما من فوق وبما من تحت الأسلحة الناريّة القتّالة الّتي اخترعها البشر أخيراً من الطيّارات والمناطد الّتي تقذف القنابل المحرقة والمخرّبة وغيرها ومراكب تحت البحر المغرقة للسفائن و الباخرات فإنّ الإنذار إنّما وقع في كلامه تعالى و هو أعلم بما كان سيحدث في مملكته .

والحقّ أنّ اللّفظ ممّا يقبل الانطباق على كلّ من المعاني المذكورة وقد وقع بعد النزول ما ينطبق عليه اللّفظ ، والمحتد الأصليّ لهذه الوقائع الّذي مهّد لها الطريق هو اختلاف الكلمة والتفرّق الّذي بدأت به الاُمّة وجبّهت به النبيّ صلى الله عليه وآله فيما كان يدعوهم

إليه من الاتّفاق على كلمة الحقّ وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم .

قوله تعالى : « أو يلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض » ظاهره أنّه اُريد به التحزّبات الّتي نشأت بعد النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم ، فأدّى ذلك إلى حدوث مذاهب متنوّعة اُلبست لباس العصبيّة والحميّة الجاهليّة واستتبعت حروباً ومقاتل يستبيح كلّ فريق من غيره كلّ حرمة ويطرده بمزعمته من حرمة الدين وبيضة الإسلام .

وعلى هذا فقوله : « أو يلبسكم شيعاً و يذيق » الخ عذاب واحد لا عذابان و إن أمكن بوجه عدّ كلّ من إلقاء التفرّق في الكلمة وإذاقة البعض بأس بعض عذاباً مستقلاًّ برأسه فللتفرقة بين الاُمّة أثر سوء آخر وهو طروّ الضعف ونفاد القوّة و تبعّض القدرة لكنّ المأخوذ في الآية المعدود عذاباً أعني قوله : « ويذيق بعضكم » الخ حينئذ بالنسبة إلى مجرّد إلقاء الاختلاف بمنزلة المقيّد بالنسبة إلى المطلق ، ولا يحسن مقابلة المطلق بالمقيّد إلّا بعناية زائدة في الكلام . على أنّ العطف بواو الجمع يؤيّد ماذكرناه .

فبالجملة معنى الآية : قل يا رسول الله مخاطباً لهم منذراً لهم عاقبة استنكافهم عن الاجتماع تحت لواء التوحيد واستماع دعوة الحقّ إنّ لشأنكم هذا عاقبة سيّئة في قدرة الله سبحانه أن يأخذكم بها وهو أن يبعث عليكم عذاباً لا مفرّ لكم منه ولا ملاذ تلوذون به وهوالعذاب من فوقكم أو من تحت أرجلكم ، أو أن يضرب بعضكم ببعض فتكونوا شيعاً وفرقاً مختلفين متنازعين ومتحاربين فيذيق بعضكم بأس بعض ؛ ثمّ تمّم البيان بقوله خطاباً لنبيّه : اُنظر كيف نصرّف الآيات لعلّهم يفقهون ، والمعنى ظاهر .

قوله تعالى : « وكذّب به قومك وهو الحقّ قل لست عليكم بوكيل » أقوام النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم قريش أو مضر أو عامّة العرب والمستفاد من فحوى بعض كلامه تعالى في موارد اُخر أنّ المراد بقومه صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم هم العرب كقوله : « ولو نزّلناه على بعض الأعجمين * فقرأه عليهم ما كانوا به مؤمنين * كذلك سلكناه في قلوب المجرمين * لا يؤمنون به حتّى يروا العذاب الأليم * فيأتيهم بغتة وهم لا يشعرون » (الشعراء : ٢٠٢) وقوله : « وما أرسلنا من رسول إلّا بلسان قومه ليبيّن لهم » (إبراهيم : ٤) .

و كيف كان فقوله : « و كذّب به قومك وهو الحقّ » بمنزلة التمهيد لتحقيق البناء الّذي يتضمّنه الإنذار السابق كأنّه قيل: ياأيّتها الأُمّة اجتمعوا في توحيد ربّكم واتّفقوا في اتّباع كلمة الحقّ و إلّا فلا مؤمّن يؤمّنكم عذاباً يأتيكم من فوق أو من تحت أو من اختلاف وتحزّب يستتبع سيفاً وسوطاً من بعضكم على بعض ، ثمّ خوطب النبيّ صلّى الله عليه وآله فقيل : إنّ قومك كذّبوا بذلك فليستعدّوا لعذاب بئيس أو بأس شديد يذوقونه .

ومن هنا يظهر أوّلاً : أنّ الضمير في قوله : « و كذّب به » راجع إلى العذاب كما نسبه الآلوسيّ إلى غالب المفسّرين ، وربّما قيل : إنّه عائد إلى تصريف الآيات أو إلى القرآن ، و هو بعيد ، و ليس من البعيد أن يرجع إلى النبأ باعتبار ما تشتمل عليه الآية السابقة .

وثانياً : أنّ هذا الخبر أعني قوله : « و كذّب به قومك وهو الحقّ » بحسب ما يعطيه المقام في معنى ذكر أوّل خبر يمهّد الطريق لبناء موعود كأنّه قيل : يجب على اُمّتك أن يجتمعوا على الإيمان بالله وآياته ويكونوا على تحرّز وتحذّر من أن يتسرّب إليهم الكفر بالله وآياته ويدبّ فيهم اختلاف حتّى لا ينزل عليهم عذاب الله سبحانه ثمّ قيل : إنّ قومك من بين جميع اُمّتك ومن عاصرك أو جاء من بعدك من أهل الدنيا بادروا إلى نقض ماكان يجب عليهم أن يبرموه و كذّبوا النبأ فانثلم بذلك الأمر فسوف يعلمون وذلك أنّ المكذّبين للنبيّ صلّى الله عليه وآله أو للقرآن أو لهذا العذاب ليسوا هم الأعراب خاصّة وهم قومه صلّى الله عليه وآله بل كذّبته اليهود واُمم من غيرهم في زمانه وبعده وكان تكذيبهم واختلافهم جميعاً ذا أثر مثبت في ما هدّدوا به من العذاب فتخصيص تكذيب قومه بالذكر والحال هذه يفيد ما ذكرناه .

و البحث التحليليّ عن نفسيّة المجتمع الإسلاميّ يؤيّد هذا الّذي استفدناه من الآية فإنّ ما ابتليت به الأُمّة الإسلاميّة اليوم من الانحطاط في نفسيّتهم و الوهن في قوّتهم و التشتّت في كلمتهم ينتهي بحسب التحليل إلى ما نشأت من الاختلافات و المشاجرات في الصدر الأوّل بعد رحلة النبيّ صلّى الله عليه وآله ثمّ يصعد ذلك إلى حوادث أوّل الهجرة وقبل الهجرة ممّا لقيه النبيّ صلّى الله عليه وآله من قومه ، وماجبّهوه به من التكذيب وتسفيه الرأي .

و هؤلاء و إن تجمّعوا حول راية الدعوة الإسلاميّة و استظلّوا بظلّها بعد ماظهرت كلمة الحقّ و أنارت مشعلته لكنّ المجتمع الطيّب الدينيّ لم يصف من خبث النفاق ، و قد نطقت آيات جمّة من القرآن الكريم بذلك ، و كان أهل النفاق لايستهان بعددهم و من المحال أن يسلم بنية المجتمع من سيّىء أثرهم في نفسيّة أجزائه ولم يقدر على هضمهم هضماً تامّاً يحيلهم إلى أعضاء صالحة في المجتمع مدى حياة النبيّ صلى الله عليه وآله ، و لم يمكث وقودهم دون أن اشتعل ثمّ زاد اشتعالاً و لم يزل ، والجميع يرجع إلى ما بدأ منه ، و كلّ الصيد في جوف الفراء .

و ثالثاً : أنّ قوله تعالى : « قل لست عليكم بوكيل» مسوق سوق الكناية أي أعرض عنهم و قل : إنّ أمركم غير مفوّض إليّ و لا محمول عليّ حتّى أمنعكم من هذا التكذيب نصيحة لكم ، و إنّما الّذي إليّ بحسب مقامي أن اُنذركم عذاباً شديداً هو كمين لكم .

و من هنا يظهر أيضاً : أنّ قوله : « لكلّ نبأ مستقرّ و سوف تعلمون » من مقول القول و تتمّة قول النبيّ صلى الله عليه وآله لقومه كما يؤيّده الخطاب في قوله : «و سوف تعلمون» فإن القوم إنّما هم في موقف الخطاب بالنسبة إلى النبيّ صلّى الله عليه و آله لا بالنسبة إليه تعالى .

و قوله : « لكلّ نبأ مستقرّ وسوف تعلمون » تصريح بالتهديد و إنباء عن الوقوع الحتميّ و قدظهر ممّا تقدّم وجه صحّة خطاب المشركين بماسيبتلى به الاُمّة الإسلاميّة من تفرّق الكلمة و نزول الشدّة فإنّ الأعراق تنتهي إليهم و ليس الناس إلّا اُمّة واحدة يؤخذ آخرهم بما اكتسبه أوّلهم و يعود إلى أوّلهم ما يظهر في آخرهم علموا ذلك أوجهلوا ، أبصروا من أنفسهم ذلك أوعموا قال تعالى : « بل هم في شكّ يلعبون * فارتقب يوم تأتي السماء بدخان مبين يغشى الناس هذا عذاب أليم ربّنا اكشف عنّا العذاب إنّا مؤمنون أنّى لهم الذكرى و قد جاء هم رسول مبين ثمّ تولّوا عنه وقالوا معلّم مجنون إنّا كاشفو العذاب قليلاً إنّكم عائدون» (الدخان : ١٥) .

تدبّر في الآيات كيف أخذ آخرهم بما أجرمه أوّلهم أ و هي في عداد ما تقدّم

نقله من آيات سورة يونس والأنبياء و الروم ، وفي القرآن الشريف شيء كثير من الآيات المنبئة عمّا سيوافي الأمّة من وخيم العاقبة و وبال السيّئة ثمّ إدراك العناية الإلهيّة و من أسوء التقصير إهمال الباحثين منّا أمر البحث في هذه الآيات الكريمة على كثرتها و أهمّيّتها و شدّة مساسها بحال الأمّة و سعادة جدّها في دنياها و آخرتها .

قوله تعالى : « وإذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتّى يخوضوا في حديث غيره » ذكر الراغب في المفردات أنّ الخوض هو الشروع في الماء و المرور فيه، و يستعار في الاُمور ، و أكثر ما ورد في القرآن و رد فيما يذمّ الشروع فيه انتهى . و هو الدخول في باطل الحديث و التوغّل فيه كذكر الآيات الحقّة والاستهزاء بها والإطالة في ذلك .

و المراد بالإعراض عدم مشاركتهم فيما يخوضون فيه كالقيام عنهم و الخروج من بينهم أو ما يشابه ذلك ممّا يتحقّق به عدم المشاركة ، و تقييد النهي بقوله : «حتّى يخوضوا في حديث غيره » للدلالة على أنّ المنهيّ عنه ليس مطلق مجالستهم و القعود معهم ، و لو كان لغرض حقّ ، و إنّما المنهيّ عنه مجالستهم ماداموا مشتغلين بالخوض في آيات الله سبحانه .

و من هنا يظهر أنّ في الكلام نوعاً من إيجاز الحذف فإنّ تقدير الكلام : و إذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا يخوضون فيها فأعرض عنهم ، الخ فحذفت الجملة المماثلة للصلة استغناءً بها عنها ، و المعنى ـ والله أعلم ـ و إذا رأيت أهل الخوض و الاستهزاء بآيات الله يجرون على خوضهم و استهزائهم بالآيات الإلهيّة فأعرض عنهم و لاتدخل في حلقهم حتّى يخوضوا في حديث غيره فإذا دخلوا في حديث غيره فلا مانع يمنعك من مجالستهم ، والكلام وإن وقع في سياق الاحتجاج على المشركين لكنّ ما اُشير إليه من الملاك يعمّمه فيشمل غيرهم كما يشملهم ، وقد وقع في آخر الآية قوله : «فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » فالخوض في آيات الله ظلم و الآية إنّما نهت عن مشاركة الظالمين في ظلمهم ، و قد ورد في مورد آخر من كلامه تعالى : «إنّكم إذاً مثلهم» (النساء : ١٤٠) .

فقد تبيّن : أنّ الآية لا تأمر بالإعراض عن الخائضين في آيات الله تعالى بل

إنّما تأمر بالإعراض عنهم إذا كانوا يخوضون في آيات الله ماداموا مشتغلين به .

و الضمير في قوله : « غيره » راجع إلى الحديث الّذي يخاض فيه في آيات الله باعتبار أنّه خوض و قد نهي عن الخوض في الآية .

قوله تعالى : « وإمّا ينسينّك الشيطان فلاتقعد بعدالذكرى مع القوم الظالمين» و«ما» في قوله : «إمّا ينسينّك» زائد يفيد نوعاً من التأكيد أوالتقليل ، و النون للتأكيد، و الأصل و إن ينسك . و الكلام في مقام التأكيد و التشديد للنهي أي حتّى لو غفلت عن نهينا بما أنساكه الشيطان ثمّ ذكرت فلاتهاون في القيام عنهم و لا تلبث دون أن تقوم عنهم فإنّ الّذين يتّقون ليس لهم أيّ مشاركة للخائضين اللاعبين بآيات الله المستهزئين بها .

والخطاب في الآية للنبيّ صلّى الله عليه وآله و المقصود غيره من الأُمّة فقد تقدّم في البحث عن عصمة الأنبياء عليهم السلام ماينفي وقوع هذا النوع من النسيان ـ و هو نسيان حكم إلهيّ و مخالفته عملاً بحيث يمكن الاحتجاج بفعله على غيره و التمسّك به نفسه ـ عنهم عليهم السلام .

و يؤيّد ذلك عطف الكلام في الآية التالية إلى المتّقين من الأُمّة حيث يقول : « و ما على الّذين يتّقون من حسابهم من شيء» إلى آخرالآية .

و أوضح منها دلالة قوله تعالى في سورة النساء : « و قد نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفربها و يستهزء بها فلا تقعدوا معهم حتّى يخوضوا في حديث غيره إنّكم إذاً مثلهم إنّ الله جامع المنافقين والكافرين في جهنّم جميعاً » (النساء :١٤٠) فإنّ المراد في الآية و هي مدنيّة بالحكم الّذي نزّل في الكتاب هو مافي هذه الآية من سورة الأنعام و هي مكّيّة و لا آية غيرها ، و هي تذكر أنّ الحكم النازل سابقاً وجّه به إلى المؤمنين ، و لازمه أن يكون الخطاب الّذي في قوله: « و إذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا» الخ موجّهاً إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله و المقصود به غيره على حدّ قولهم : إيّاك أعني و اسمعي ياجارة .

قوله تعالى : «و ما على الّذين يتّقون من حسابهم من شيء» إلى آخر الآية .

يريد أنّ الّذي يكتسبه هؤلاء الخائضون من الإثم لا يحمل إلّا على أنفسهم ولا يتعدّاهم إلى غيرهم إلّا أن يماثلوهم ويشاركوهم في العمل أو يرضوا بعملهم فلا يحاسب بعمل إلّا عامله ولكن نذكّرهم ذكرى لعلّهم يتّقون فإنّ الإنسان إذا حضر مجلسهم و إن أمكنه أن لا يجاريهم فيما يخوضون ولا يرضى بقلبه بعملهم وأمكن أن لا يعدّ حضوره عندهم إعانة لهم على ظلمهم تأييداً لهم في قولهم لكن مشاهدة الخلاف ومعاينة المعصية تهوّن أمر المعصية عند النفس وتصغّر الخطيئة في عين المشاهد المعائن، وإذا هان أمرها أوشك أن يقع الإنسان فيها فإنّ للنفس في كلّ معصية هوى و من الواجب على المتّقي بما عنده من التقوى و الورع عن محارم الله أن يجتنب مخالطة أهل الهتك والاجتراء على الله كما يجب على المبتلين بذلك الخائضين في آيات الله لئلّا تهون عليه الجرأة على الله وآياته فتقرّبه ذلك من المعصية فيشرف على الهلكة ، ومن يحم حول الحمى أوشك أن يقع فيه .

ومن هذا البيان يظهر أوّلاً : أنّ نفي الاشتراك في الحساب مع الخائضين عن الّذين يتّقون فحسب مع أنّ غير العامل لا يشارك العامل في جزاء عمله إنّما هو للإيماء إلى أنّ من شاركهم في مجلسهم وقعد إليهم لا يؤمن من مشاركتهم في جزاء عملهم والمؤاخذة بما يؤاخذون به فالكلام في تقدير قولنا : وما على غير الخائضين من حسابهم من شيء إذا كانوا يتّقون الخوض معهم ولكن إنّما ننهاهم عن القعود معهم ليستمرّوا على تقواهم من الخوض أو ليتمّ لهم التقوى والورع عن محارم الله سبحانه .

وثانياً : أنّ المراد بالتقوى في قوله : « وما على الّذين يتّقون » التقوى العامّ وهو الاجتناب و التوقّي عن مطلق ما لا يرتضيه الله تعالى ، وفي قوله : « لعلّهم يتّقون » التقوى من خصوص معصية الخوض في آيات الله ، أو المراد بالتقوى الأوّل أصل التقوى وبالثاني تمامه ، أو الأوّل إجمال التقوى و الثاني تفصيله بفعليّة الانطباق على كلّ مورد مورد و منها مورد الخوض في آيات الله . و ههنا معنى آخر و هو أن يكون المراد بالأوّل تقوى المؤمنين وبالتقوى الثاني تقوى الخائضين وتقدير الكلام ولكن ذكّروا الخائضين ذكرى لعلّهم يتّقون الخوض .

وثالثاً : أنّ قوله : ذكرى مفعول مطلق لفعل مقدّر والتقدير و لكن نذكّرهم

بذلك ذكرى أو ذكّروهم ذكرى أو خبر لمبتدء محذوف و التقدير : و لكن هذا الأمر ذكرى أو مبتدء لخبر محذوف و التقدير : ولكن عليك ذكراهم وأوسط الوجوه أسبقها إلى الذهن .

قوله تعالى : « وذرالّذين اتّخذوا دينهم لعباً ولهواً » إلى آخرالآية قال الراغب : البسل ضمّ الشيء و منعه و لتضمّنه لمعنى الضمّ استعير لتقطيب الوجه فقيل : هو باسل ومبتسل الوجه ، ولتضمّنه لمعنى المنع قيل للمحرّم والمرتهن بسل وقوله تعالى: وذكّربه أن تبسل نفس بما كسبت أي تحرّم الثواب ، والفرق بين الحرام والبسل أنّ الحرام عامّ فيما كان ممنوعاً منه بالحكم والقهر والبسل هوا لممنوع منه بالقهر قال عزّوجلّ : اُولئك الّذين اُبسلوا بما كسبوا أي حرّموا الثواب . انتهى .

وقال في المجمع : يقال : أبسلته بجريرته أي أسلمته ، والمستبسل المستسلم الّذي يعلم أنّه لا يقدر على التخلّص ـ إلى أن قال ـ قال الأخفش : تبسل أي تجازى ، وقيل : تبسل أي ترهن والمعاني متقاربة . انتهى .

والمعنى : « واترك الّذين اتّخذوا دينهم لعباً ولهواً » عدّ تديّنهم بما يدعوهم إليه هوى أنفسهم لعباً وتلهّياً بدينهم ، وفيه فرض دين حقّ لهم وهوالّذي دعتهم إليه فطرتهم فكان يجب عليهم أن يأخذوا به أخذ جدّ ويتحرّزوا به عن الخلط والتحريف و لكنّهم اتّخذوه لعباً ولهواً يقلّبونه كيف شاءوا من حال إلى حال ويحوّلونه حسب ما يأمرهم به هوى أنفسهم من صورة إلى صورة .

ثمّ عطف على اتّخاذهم الدين لعباً ولهواً قوله : « وغرّتهم الحياة الدنيا» لما بينهما من الملازمة لأنّ الاسترسال في التمتّع من لذائذ الحياة المادّيّة والجدّ فياقتنائها يوجب الإعراض عن الجدّ في الدين الحقّ والهزل واللّعب به .

ثمّ قال : وذكّر به أي بالقرآن حذراً من أنتبسل أي تمنع نفس بسبب ما كسبت من السيّئات أو تسلم نفس مع ما كسبت للمؤاخذة والعقاب ، وتلك نفس ليس لها مندون الله وليّ ولا شفيع وإن تعدل كلّ عدل و تفد كلّ فدية لا يؤخذ منها لأنّ اليوم يوم الجزاء بالأعمال لا يوم البيع والشرى اُولئك الّذين اُبسلوا ومنعوا منثواب الله أوأسلموا

لعقابه لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون .

قوله تعالى « قل أندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرّنا » احتجاج على المشركين بنحو الاستفهام الإنكاريّ ، و إنّما ذكر من أوصاف شركائهم كونها لا تنفع ولا تضرّ لأنّ اتّخاذ الآلهة ـ كما تقدّم ـ كان مبنيّاً على أحد الأساسين : الرجاء و الخوف و إذ كانت الشركاء لا تنفع ولا تضرّ فلا موجب لدعائها وعبادتها والتقرّب منها .

قوله تعالى : « ونردّ على أعقابنا بعد إذ هدانا الله ـ إلى قوله ـ ائتنا » الاستهواء طلب الهويّ والسقوط ، والردّ على الأعقاب كناية عن الضلال وترك الهدى فإنّ لازم الهداية الحقّة الوقوع في مستقيم الصراط والشروع في السير فيه فالارتداد على الأعقاب ترك السير في الصراط والعود إلى ما خلّف من المسير وهو الضلال ولذا قال : و نردّ على أعقابنا بعد إذ هدانا الله فقيّد الردّ بكونه بعد الهداية الإلهيّة .

ومن عجيب الاستدلال احتجاج بعض بهذه الآية أعني قوله : « ونردّ على أعقابنا بعد إذ هدانا الله » الآية وما يجري مجراها من الآيات كقول شعيب عليه السلام على ما حكاه الله تعالى في قصّته بقوله : « قال الملأ الّذين استكبروا من قومه لنخرجنّك يا شعيب والّذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودنّ في ملّتنا قال أولو كنّا كارهين * قد افترينا على الله كذباً إن عدنا في ملّتكم بعد إذ نجّانا الله منها و ما يكون لنا أن نعود فيها إلّا أن يشاء الله ربّنا » (الأعراف : ٨٩) .

فقد احتجّوا بها على أنّ الأنبياء عليهم السلام كانوا قبل البعثة والتلبّس بلباس النبوّة على الكفر لما في لفظ الردّ على الأعقاب بعد إذ هدى الله ، والعود في ملّة الشرك بعد إذ نجّاهم الله منها من الدلالة على كونهم منتحلين بها واقعين فيها قبل النجاة و هو احتجاج فاسد فإنّ ذلك تكلّم منهم بلسان المجتمع الدينيّ الّذي كانت أفراده على الشرك حتّى هداهم الله بواسطة أنبيائهم ولسنا نعني أنّ غلبة الأفراد الّذين كانوا على الشرك في أوّل عهدهم سوّغ أن ينسب كفرهم السابق إلى الجميع حتّى يكون تغليباً لشركهم على إيمان نبيّهم فإنّ كلامه الحقّ لا يحتمل ذلك بل نعني أنّ مجتمع الدين الشامل للنبيّ واُمّته يصدق عليه أنّ أفراده إنّما نجوا من الشرك بعد هداية الله سبحانه إيّاهم وليس لهم من

دونه إلّا الضلال أمّا الاُمّة فإنّهم كانوا على الشرك في زمان قبل زمان اهتدائهم بالدين، وأمّا أنبياؤهم فإنّما اهتداؤهم بالله سبحانه، وليس لهم من أنفسهم لولا الهداية الإلهيّة إلّا الضلال فإنّ غيره تعالى لا يملك لنفسه ضرّاً ولا نفعاً فمن الصادق في حقّهم أن ليس لهم أن يرتدّوا على أعقابهم بعد إذ هداهم الله أو يعودوا إلى الشرك بعد إذ نجّاهم الله منه.

وبالجملة الكلمة صادقة عليهم بنحو الحقيقة وإن لم يكن بعض مجتمعهم وهو النبيّ الّذي فيهم كافراً قبل نبوّته فإنّ الإيمان والاهتداء على أيّ حال لهم من الله سبحانه بعد الحال الّذي لهم من أنفسهم وحالهم من أنفسهم هو الضلال كما عرفت.

على أنّك قد عرفت فيما تقدّم من البحث المتنوّع في عصمة الأنبياء أنّ القرآن الشريف ناصّ على طهارة ساحتهم عن أصغر المعاصي الصغيرة فكيف بالكبيرة فكيف بأكبر الكبائر الّذي هو الشرك بالله العظيم.

وقوله: «كالّذي استهوته الشياطين في الأرض حيران» الخ تمثيل مثّل به حال الإنسان المتحيّر الّذي لم يؤت بصيرة في أمره و عزيمة راسخة على سعادته فترك أحسن طريق وأقومه إلى مقصده، وقد ركبه قبله أصحاب له مهتدون به وبقي متحيّراً بين شياطين يدعونه إلى الردى و الهلاك، و أصحاب له مهتدين قد نزلوا في منازلهم أو أشرفوا على الوصول يدعونه إلى الهدى أن ائتنا فلا يدري ما يفعل وهو بين مهبط ومستوى؟

قوله تعالى: «قل إنّ هدى الله هو الهدى» إلى آخر الآية. أي إن كان الأمر دائراً بين دعوة الله سبحانه وهي الّتي توافق الفطرة وتسمّيه الفطرة هدى الله، وبين دعوة الشياطين وهي الّتي فيها الهوى واتّخاذ الدين لعباً و لهواً فهدى الله هو الهدى الحقيقيّ دون غيره:

أمّا أنّ ما يوافق دعوة الفطرة هو هدى الله فلاشكّ يعتريه لأنّ حقّ الهداية هو الّذي ينطق به الصنع والإيجاد الّذي ليس إلّا لله ولا نروم شيئاً من دين أو اعتقاد إلّا لابتغاء مطابقة الواقع والواقع لله فلا يعدوه هداه، وأمّا أنّ هدى الله هو الهدى الحقيقيّ الّذي يجب أن يؤخذ به دون الدعوة الشيطانيّة فظاهر أيضاً لأنّ الله سبحانه هو الّذي إليه

أمرنا كلّه من جهة مبدئنا و منتهانا وما نحتاج إليه في دنيا أو آخرة .

وقوله : « واُمرنا لنسلم لربّ العالمين» قال في المجمع : تقول العرب : أمرتك لتفعل وأمرتك أن تفعل وأمرتك بأن تفعل فمن قال : أمرتك بأن تفعل فالباء للإلصاق و المعنى وقع الأمر بهذا الفعل ، ومن قال : أمرتك أن تفعل حذف الجارّ ، ومن قال : أمرتك لتفعل فالمعنى أمرتك للفعل وقال الزجّاج : التقدير : اُمرنا كي نسلم .

والجملة أعني قوله : «واُمرنا لنسلم» الخ عطف تفسير لقوله : « إنّ هدى الله هو الهدى » فالأمر بالإسلام هو مصداق لهدى الله ، والمعنى : أمرنا الله لنسلم له وإنّما أبهم فاعل الفعل ليكون تمهيداً لوضع قوله : « لربّ العالمين » موضع الضمير فيدلّ به على علّة الأمر فالمعنى اُمرنا من ناحية الغيب أن نسلم لله لأنّه ربّ العالمين جميعاً ليس لها جميعاً أولكلّ بعض منها ـ كما تزعمه الوثنيّة ـ ربّ آخر ولا أرباب اُخر .

وظاهر الآية أنّ المراد بالإسلام هو تسليم عامّة الاُمور إليه تعالى لا مجرّد التشهّد بالشهادتين ، وهو ظاهر قوله : «إنّ الدين عند الله الإسلام » (آل عمران : ١٩) كما مرّ في تفسير الآية .

قوله تعالى : «وأن أقيموا الصلاة واتّقوه » تفنّن في سرد الكلام بأخذ الأمر بمعنى القول و الجري في مجرى هذه العناية كأنّه قيل : و قيل لنا : أن أسلموا لربّ العالمين وأن أقيموا الصلاة واتّقوه .

وقد أجمل تفاصيل الأعمال الدينيّة ثانياً في قوله : « و اتّقوه » غير أنّه صرّح من بينها باسم الصلاة تعظيماً لأمرها و اعتناءً بشأنها و اهتمام القرآن الشريف بأمر الصلاة ظاهر لاشكّ فيه .

قوله تعالى : « هو الّذي إليه تحشرون» فمن الواجب أن يسلم له و يتّقى لأنّ الرجوع إليه ، والحساب والجزاء بيده .

قوله تعالى : «وهو الّذي خلق السماوات و الأرض بالحقّ » إلى آخر الآية . بضعة أسماء وأوصاف له سبحانه مذكورة اُريد بذكرها بيان ما تقدّم من القول و تعليله فإنّه تعالى ذكر أنّ الهدى هداه ثمّ فسرّه نوع تفسير بالإسلام له والصلاة و التقوى وهو

تمام الدين ثمّ بيّن السبب في كون هداه هو الهدى الّذي لا يجوز التجافي عنه وهو أنّ حشر الجميع إليه ثمّ بيّنه أتمّ بيان بقوله : « وهو الّذي خلق السماوات والأرض بالحقّ » الخ فهذه أسماء ونعوت له تعالى لو انتفى واحد منها لم يتمّ البيان .

فقوله : « هو الّذي خلق » الخ يريد به أنّ الخلقة جميعاً فعله وإنّما أتى به بالحقّ لا بالباطل ، والفعل إذا لم يكن باطلاً لم يكن مندوحة من ثبوت الغاية له فللخلقة غاية وهو الرجوع إليه تعالى وهذا هو إحدى الحجّتين اللّتين ذكرهما في قوله عزّ من قائل « وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً ذلك ظنّ الّذين كفروا » إلى آخر الآيتين (ص : ٢٧) فخلقة السماوات والأرض بخلقة حقّة تؤدّي إلى أنّ الخلق يحشرون إليه .

وقوله : « يوم يقول كن فيكون » السياق يدلّ على أنّ المراد بالمقول له هو يوم الحشر وإن كان كلّ موجود مخلوق على هذه الصفة كما قال تعالى : « إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون » (يس : ٨٢) ويوم ظرف متعلّق بالقول والمعنى : يوم يقول ليوم القيامة : كن فيكون . وربّما قيل : إنّ المقول له هو الشيء والتقدير : يوم يقول لشيء كن فيكون ، وما ذكرناه أوفق للسياق .

و قوله : « قوله الحقّ » تعليل علّلت به الجملة الّتي قبله ، و الدليل عليه فصل الجملة ، والحقّ هو الثابت بحقيقة معنى الثبوت وهو الوجود الخارجيّ و الكون العينيّ وإذ كان قوله هو فعله وإيجاده كما يدلّ عليه قوله : « و يوم يقول كن فيكون » فقوله تعالى هو نفس الحقّ فلا مردّ له ولا مبدّل لكلماته قال تعالى : « والحقّ أقول » (ص : ٨٤)

قوله تعالى : « وله الملك يوم ينفخ في الصور » يريد به يوم القيامة قال تعالى : « يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء لمن الملك اليوم لله الواحد القهّار » (المؤمن : ١٦) والمراد بثبوت الملك له تعالى يوم النفخ مع أنّ له الملك دائماً إنّما هو ظهور ذلك بتقطّع الأسباب و انبتات الروابط و الأنساب وقد تقدّم شذور من البحث في ذلك فيما تقدّم و سيجيء استيفاء البحث عنه وعن معنى الصور في الموضع المناسب لذلك إن شاء الله تعالى .

وقوله « عالم الغيب والشهادة » قد تقدّم معناه ، وهو اسم يتقوّم بمعناه الحساب و

الجزاء، وكذلك الاسمان : الحكيم والخبير فهو تعالى بعلمه بالغيب والشهادة يعلم ظاهر الأشياء وباطنها فلا يخفى عليه ظاهر لظهوره ولا باطن لبطونه ، و بحكمته يتقن تدبير الخليقة و يميّز الواجب من الجزاء كماينبغي فلا يظلم ولا يجازف ، وبخبرته لايفوتعنه دقيق لدقّته ولاجليل لجلالته .

فهذه الأسماء والنعوت تبيّن بأتمّ البيان أنّ الجميع محشورون إليه و أنّ هداه هو الهدى ودين الفطرة الّذي أمر به هوالدين الحقّ فإنّه تعالى خلق العالم لغاية مطلوبة أرادها منه وهو الرجوع إليه ، وإذ كان يريدهافسيقول لها كن فيكون لأنّ قوله حقّ لامردّ له ، و يظهر اليوم أنّ الملك له لاسلطنة لشيء غيره على شيء ، و عند ذلك يتميّز بتمييزه من أطاعه ممّن عصاه لأنّه يعلم كلّ غيب و شهادة عن حكمة و خبرة .

وقدبان ممّاتقدّم أوّلاً : أنّ قوله : «بالحقّ» اُريد به أنّ خلق السماوات والأرض خلق حقّ أي إنّ الحقّ وصفه ، وقد تقدّم قريباً معنى كون فعله و قوله تعالى حقّاً ، وأمّا ماقيل : إنّ المعنى خلق السماوات والأرض بالقول الحقّ فبعيد .

وثانياً : أنّ ظاهر قوله : « ويوم يقول كن فيكون » بدلالة السياق بيان لأمر يوم القيامة وإن كان الأمر في خلق جميع الأشياء على هذه الطريقة .

و ثالثاً : أنّ اختصاص نفخ الصور من بين أوصاف القيامة بالذكر في قوله : « وله الملك يوم ينفخ في الصور» للإشارة إلى معنى الإحضار العامّ الّذي هو المناسب لبيان قوله في ذيل الآية السابقة : « و هو الّذي إليه تحشرون » فإنّ الحشر هو إخراج الناس وتسييرهم مجتمعين بنوع من الإزعاج ، والصور إنّما ينفخ فيه لاجتماع أفراد العسكر لأمر يهمّهم ، ولذلك ينفخ الصورأعني النفخة الثانية يوم القيامة ليحضروا عرصة المحشر لفصل القضاء قال تعالى : « و نفخ في الصور فإذاهم من الأجداث إلى ربّهم ينسلون -إلى أن قال - إن كانت إلّا صيحة واحدة فإذاهم جميع لدينامحضرون*فاليوم لا تظلم نفس شيئاً ولا تجزون إلّا ما كنتم تعملون » (يس : ٥٤) .

وليس اليوم في الموضعين بمعنى واحد فاليوم الأوّل اُريد به مطلق الظرف كالظرف ليوم القيامة بنوع من العناية الكلاميّة كقولنا : يوم خلق الله الحركة و حين خلق الله

الأيّام والليالي وإنّما اليوم من فروع الحركة متفرّعة عليه ، والحين هو اليوم والليل ، والمراد باليوم الثاني نفس يوم القيامة .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور في قوله تعالى : يقصّ الحقّ الآية أخرج الدار قطنيّ في الافراد و ابن مردويه عن اُبيّ بن كعب قال : أقرأ رسول الله ﷺ رجلاً : « يقصّ الحقّ وهو خير الفاصلين » .

وفيه في قوله تعالى : وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلّا هو الآية أخرج أحمد و البخاريّ وحشيش بن أصرم في الاستقامة وابن أبي حاتم و أبوالشيخ و ابن مردويه عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال : مفاتيح الغيب خمس لايعلمها إلّا الله : لا يعلم ما في غد إلّا الله ، ولايعلم متى تغيض الأرحام إلّا الله ، ولا يعلم متى يأتي المطر أحد إلّا الله ، ولا تدري نفس بأيّ أرض تموت إلّا الله ، ولا يعلم أحد متى تقوم الساعة إلّا الله تبارك و تعالى .

اقول : ولا ينبغي أن تعدّ الرواية على تقدير صحّتها منافية لما تقدّم من عموم الآية لأنّ العدد لامفهوم له ، وما في الرواية من المفاتيح يجمعها العلم بالحوادث قبل حدوثها ، وللغيب مصاديق اُخر غير الخمس بدلالة من نفس الآية .

وفيه أخرج الخطيب في تاريخه بسند ضعيف عن ابن عمر أنّ رسول الله ﷺ قال: مامن زرع على وجه الأرض ولاثمار على أشجار إلّا عليها مكتوب بسم الله الرحمن الرحيم هذا رزق فلان بن فلان ، وذلك قوله تعالى : وما تسقط من ورقة إلّا يعلمها ولا حبّة في ظلمات الأرض ولارطب ولا يابس إلّا في كتاب مبين .

أقول : والرواية على ضعف سندها لا ينطبق مضمونها على الآية ذاك الانطباق .

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي الربيع الشاميّ قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله : وماتسقط من ورقة إلّا يعلمها ـ إلى قوله ـ إلّا في كتاب مبين قال : الورقة السقط ، و

الحبّة الولد، و ظلمات الأرض الأرحام و الرطب مايحيى، و اليابس مايغيض، و كلّ ذلك في كتاب مبين.

أقول: و رواه أيضاً الكليني و الصدوق عن أبي الربيع عنه، و القمي مرسلاً و الرواية لاتنطبق على ظاهر الآية، وتظيرتها رواية أُخرى رواها العيّاشي عن الحسين بن سعيد عن أبي الحسن عليه السلام.

وفي المجمع في قوله تعالى: «قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم» قال: السلاطين الظلمة «ومن تحت أرجلكم» العبيد السوء ومن لاخير فيه قال: وهو المروي عن أبي عبدالله عليه السلام.

وقال في قوله تعالى: «أويلبسكم شيعاً» قيل: عنى به يضرب بعضكم ببعض بما يلقيه بينكم من العداوة والعصبيّة وهو المروي عن أبي عبدالله عليه السلام، و قال في قوله: «ويذيق بعضكم بأس بعض» قيل: هو سوء الجوار وهو المروي عن أبي عبدالله عليه السلام.

وفي تفسير القمي: وقوله: يبعث عليكم عذاباً من فوقكم» قال: السلطان الجائر «أومن تحت أرجلكم» قال: السفلة ومن لا خير فيه «أويلبسكم شيعاً» قال: العصبيّة «ويذيق بعضكم بأس بعض» قال: سوء الجوار.

قال القمي: وفي رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: «هوالقادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم» قال: هو الدخان والصيحة «ومن تحت أرجلكم» قال: قال: و هو الخسف «أو يلبسكم شيعاً» وهو اختلاف في الدين وطعن بعضكم على بعض «ويذيق بعضكم بأس بعض» وهو أن يقتل بعضكم بعضاً فكلّ هذا في أهل القبلة يقول الله: انظر كيف نصرّف الآيات لعلّهم يفقهون.

وفي الدرّ المنثور أخرج عبدالرزّاق وعبدبن حميد والبخاري والترمذي والنسائي ونعيم بن حمّاد في الفتن وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن حبّان و أبوالشيخ و ابن مردويه والبيهقي في الأسماء والصفات عن جابر بن عبدالله قال: لمّا نزلت هذه الآية «قل هوالقادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم» قال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: أعوذ بوجهك «أومن تحت أرجلكم» قال: أعوذ بوجهك «أويلبسكم شيعاً ويذيق بعضكم بأس بعض»

قال : هذا أهون أو أيسر .

أقول : وروى أيضاً ما يقرب منه عن ابن مردويه عن جابر .

وفيه : أخرج أحمد والترمذي وحسّنه ونعيم بن حمّاد في الفتن وابن أبي حاتم وابن مردويه عن سعد بن أبي وقّاص عن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم في هذه الآية : « قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم » فقال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم : أما إنّها كائنة ولم يأت تأويلها بعد .

أقول : وهناك روايات كثيرة مرويّة من طرق أهل السنّة و روايات اُخرى من طرق الشيعة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ ما أوعده الله في الآية من العذاب النازل من فوقهم ومن تحت أرجلهم أعني الصيحة و الخسف سيقع على هذه الاُمّة ، و أمّا لبسهم شيعاً وإذاقة بعضهم بأس بعض فوقوعه مفروغ عنه .

وقد روى السيوطيّ في الدرّ المنثور و ابن كثير في تفسيره أخباراً كثيرة دالّة على أنّه لمّا نزلت الآية : « قل هو القادر على أن يبعث عليكم » إلى آخرها استعاذ النبيّ صلّى الله عليه وآله إلى ربّه و دعاه أن لا يعذّب اُمّته بما أوعدهم من أنواع العذاب فأجابه ربّه إلى بعضها ولم يجبه إلى بعض آخر وهو أن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض .

وهذه الروايات ـ على كثرتها ـ وإن اشتملت على القويّة و الضعيفة من حيث أسنادها موهونة جميعاً بمخالفتها لظاهر الآية فإنّ قوله تعالى في الآيتين التاليتين : « و كذّب به قومك وهو الحقّ قل لست عليكم بوكيل * لكلّ نبأ مستقرّ وسوف تعلمون » تهديد صريح بالوقوع وقد نزلت الآيات ـ وهي من سورة الأنعام ـ دفعة وقد أمر الله تعالى نبيّه صلّى الله عليه وآله أن يبلّغ ذلك اُمّته ولو كان هناك بداء برفع البلاء لكان من الواجب أن نجده في كلامه الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وليس من ذلك أثر بل الأمر على خلافه كما تقدّم في البيان السابق أنّ عدّة من آيات القرآن الكريم تؤيّد هذه الآيات في مضمونها كالّتي في سورة يونس والروم وغيرهما .

على أنّها تعارض روايات اُخر كثيرة من طرق الفريقين دالّة على وقوع ذلك ونزوله على الاُمّة في مستقبل الزمان .

على أنّ هذه الروايات ـ على كثرتها و اتّفاق كثير منها في أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم إنّما دعا بهذه المسائل عقيب نزول هذه الآية : «قل هو القادر على أن يبعث» الآية ـ لا تتّفق لا في عدد المسائل ففي بعضها أنّها كانت ثلاثاً وفي بعضها أنّها كانت أربعاً ، ولا في عدد ما اُجيب إليه ففي بعضها أنّه كان واحداً و في بعضها أنّه كان اثنين ، ولا في نفس المسائل ففي بعضها أنّها كانت هي الرجم من السماء والغرق من الأرض وأن لا يلبسهم شيعاً و أن لا يذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أنّها الغرق والسنة وجعل بأسهم بينهم ، وفي بعضها أنّها السنة العامّة وأن يسلّط عليهم عدوًّا من غيرهم وأن يذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أنّ المسائل هي أن لا يجمع اُمّته على ضلالة وأن لا يظهر عليهم عدوًّا من غيرهم وأن لا يهلكهم بالسنين وأن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أنّها أن لا يظهر عليهم عدوّاً من غيرهم وأن لا يهلكهم بغرق وأن لا يجعل بأسهم بينهم ، وفي بعضها أنّها أن لا يهلكهم بما أهلك به من قبلهم وأن لا يظهر عليهم عدوًّا من غيرهم وأن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض ، وفي بعضها أنّها العذاب من فوقهم ومن تحت أرجلهم وأن يلبسهم شيعاً و أن يذيق بعضهم بأس بعض .

على أنّ في كثير منها أنّ دعاءه صلى الله عليه وآله وسلم كان في حرّة بني معاوية قرية من قرى الأنصار بالعالية ولازمه كونه بعد الهجرة و سورة الأنعام من السور النازلة بمكّة قبل الهجرة دفعة ، وفي الروايات اختلافات اُخرى تظهر لمن راجعها .

وإن كان ولابدّ من أخذ شيء من الروايات فالوجه هو اختيار ما رواه عن عبدالرزّاق وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن مردويه عن شدّاد بن أوس يرفعه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم قال : إنّ الله زوى لي الأرض حتّى رأيت مشارقها ومغاربها ، وإنّ ملك اُمّتي سيبلغ مازوي لي منها ، وإنّي اُعطيت الكنزين : الأحمر والأبيض ، وإنّي سألت ربّي أن لا يهلك قومي بسنة عامّة و أن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض فقال : يا محمّد إنّي إذا قضيت قضاءً فإنّه لا يردّ ، و إنّي أعطيتك لاُمّتك أن لا اُهلكهم بسنة عامّة ولا اُسلّط عليهم عدوّاً من سواهم فيهلكوهم حتّى يكون بعضهم يهلك بعضاً وبعضهم يقتل بعضاً ، و بعضهم يسبي بعضاً .

فقال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم : إنّي أخاف على اُمّتي الأئمّة المضلّين فإذا وضع السيف في

اُمّتي لم يرفع عنهم إلى يوم القيامة .

فهذه الرواية وما في مضمونها خالية عن غالب الإشكالات السابقة ، وليس فيها أنّ الدعاء كان إثر نزول الآية ، وينبغي مع ذلك أن يحمل على أنّ المراد رفع الهلاك العامّ والسنة العامّة الّتي تبيد الاُمّة وإلّا فالسنين والمثلات و المقاتل الذريعة الّتي لقيته الاُمّة في حروب المغول والصليب وباُندلس وغيرها ممّا لاسبيل إلى إنكارها ، و ينبغي أيضاً أن تحمل على أنّ الدعاء والمسألة كان في أوائل البعثة قبل نزول السورة و إلّا فالنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أعلم بمقام ربّه وأجلّ قدراً من أن يتلقّى هذه الآيات بالوحي ثمّ يراجع ربّه في تغيير ما قضى به وأمره بتبليغه وإنذار اُمّته به .

وبعد اللّتيّا و الّتي فالقرآن الشريف يدلّ بآياته على حاقّ الأمر وهو أنّ هذا الدين قائم إلى يوم القيامة ، وأنّ الاُمّة لا تبيد عامّة ، وأنّ أمثال ما ابتلى الله به الاُمم السالفة تبتلى بها هذه الاُمّة حذوالنعل بالنعل من غير أيّ اختلاف وتخلّف .

والروايات المستفيضة المرويّة عن النبيّ والأئمّة من أهل بيته صلّى الله عليه وعليهم القطعيّة في صدورها ودلالتها ناطقة بذلك .

و في الدرّ المنثور أخرج النحّاس في ناسخه عن ابن عبّاس في قوله : «قل لست عليكم بوكيل» قال : نسخ هذه الآية آية السيف : «فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم» .

أقول : قد عرفت ممّا تقدّم من البيان أنّ قوله : «قل لست عليكم بوكيل» مسوق تمهيداً للتهديد الّذي يتضمّنه قوله : «لكلّ نبأ مستقرّ وسوف تعلمون» و هذا المعنى لايقبل نسخاً .

وفي تفسير القمّي في قوله تعالى : و إذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا الآية بإسناده عن عبدالأعلى بن أعين قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر فلا يجلس في مجلس يسبّ فيه إمام أويغتاب فيه مسلم فإنّ الله يقول في كتابه : «وإذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتّى يخوضوا في حديث غيره و إمّا ينسينّك الشيطان فلا تقعد بعدالذكرى مع القوم الظالمين» .

وفي الدرّ المنثور أخرج عبدبن حميد وابن جرير وأبو نعيم في الحلية عن أبي جعفر

قال : لاتجالسوا أهل الخصومات فإنّهم الّذين يخوضون في آيات الله .

وفيه أخرج عبد بن حميد وابن المنذر عن محمّد بن عليّ قال : إنّ أصحاب الأهواء من الّذين يخوضون في آيات الله .

و في تفسير العيّاشيّ عن ربعيّ بن عبدالله عمّن ذكره عن أبي‌جعفر عليه‌السلام في قول الله : « وإذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا » قال : الكلام في الله و الجدال في القرآن «فأعرض عنهم حتّى يخوضوا في حديث غيره » قال : منه القصّاص .

أقول: والروايات ـ كما ترى ـ تعمّ الآية وهو أخذ بالملاك .

و في المجمع : قال أبوجعفر عليه‌السلام : لمّا اُنزل « فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين » قال المسلمون : كيف نصنع ؟ إن كان كلّما استهزأ المشركون بالقرآن قمنا وتركناهم فلاندخل إذاً المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت الحرام فأنزل الله تعالى : « وما على الّذين يتّقون من حسابهم من شيء » أمرهم بتذكيرهم ما استطاعوا .

أقول: والرواية ـ كما ترى ـ مبنيّة على أخذ قوله : « ذكرى» مفعولاً مطلقاً وإرجاع الضميرين في قوله : « لعلّهم يتّقون » إلى المشركين والتقدير : ولكن ذكّروهم ذكرى لعلّهم يتّقون ، ويبقى على الرواية كون السورة نازلة دفعة واحدة .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن‌جرير وابن‌المنذر و أبوالشيخ عن ابن‌جريح قال : كان المشركون يجلسون إلى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم يحبّون أن يسمعوا منه فإذا سمعوا استهزءوا فنزلت « وإذا رأيت الّذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم» الآية قال : فجعلوا إذا استهزءوا قام فحذروا و قالوا : لاتستهزءوا فيقوم فذلك قوله : «لعلّهم يتّقون » أن يخوضوا فتقوم ونزل : « وما على الّذين يتّقون من حسابهم من شيء » أن تقعد معهم ولكن لاتقعد ثمّ نسخ ذلك قوله بالمدينة : « وقد نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم ـ إلى قوله ـ إنّكم إذا مثلهم » نسخ قوله : « وما على الّذين يتّقون من حسابهم من شيء » الآية .

أقول: لوكانت آية المائدة : «وقد نزّل عليكم » الآية وهي عين قوله : « وإذا رأيت الّذين يخوضون » الآية معنى ناسخة لقوله : « وما على الّذين يتّقون » الآية فهو أعني قوله : « وما على الّذين يتّقون » الآية ناسخة لقوله : « وإذا رأيت الّذين يخوضون »

الآية وهو ظاهر ، ويأباه نزول السورة دفعة .

على أنّ الّذي ذكره من المعنى لا يوجب تنافياً بين الآيات الثلاث يؤدّي إلى النسخ حتّى تكون الثانية ناسخة للاُولى ومنسوخة بالثالثة وهو ظاهر .

ونظير الرواية ما رواه أيضاً في الدرّ المنثور عن النحّاس في ناسخه عن ابن عبّاس في قوله تعالى : « وما على الّذين يتّقون من حسابهم من شيء » قال : هذه مكّيّة نسخت بالمدينة بقوله : « وقد نزّل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها » الآية .

وفي تفسير البرهان في قوله تعالى : « قوله الحقّ وله الملك » الآية عن ابن بابويه بإسناده عن ثعلبة بن ميمون عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ : « عالم الغيب والشهادة » فقال : « عالم الغيب » ما لم يكن « والشهادة » ما قد كان.

أقول: فيه ذكر أعرف مصاديق الغيب والشهادة عندنا ، وقد تقدّم في البيان المتقدّم آنفاً وغيره أنّ للغيب مصاديق اُخر .



***

وَ إِذْ قٰالَ إِبْرٰهِيمُ لِأَبِيهِ آزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنٰاماً آلِهَةً إِنِّي أَرٰاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلاٰلٍ مُبِينٍ (٧٤) وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْرٰهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰاتِ وَ الْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ (٧٥) فَلَمّٰا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَءٰا كَوْكَباً قٰالَ هٰذٰا رَبِّي فَلَمّٰا أَفَلَ قٰالَ لاٰ أُحِبُّ الْآفِلِينَ (٧٦) فَلَمّٰا رَءَا الْقَمَرَ بٰازِغاً قٰالَ هٰذٰا رَبِّي فَلَمّٰا أَفَلَ قٰالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضّٰالِّينَ (٧٧) فَلَمّٰا رَءَا الشَّمْسَ بٰازِغَةً قٰالَ هٰذٰا رَبِّي هٰذٰا أَكْبَرُ فَلَمّٰا أَفَلَتْ قٰالَ يٰا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمّٰا تُشْرِكُونَ (٧٨) إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمٰا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (٧٩) وَحٰاجَّهُ قَوْمُهُ قٰالَ أَتُحٰاجُّونِّي فِي اللّٰهِ وَقَدْ هَدٰانِ وَلاٰ أَخٰافُ مٰا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلاّٰ أَنْ يَشٰاءَ رَبِّي شَيْئاً وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْماً أَفَلاٰ تَتَذَكَّرُونَ (٨٠) وَكَيْفَ أَخٰافُ مٰا أَشْرَكْتُمْ وَلاٰ تَخٰافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللّٰهِ مٰا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطٰاناً فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٨١) الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمٰانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ (٨٢) وَتِلْكَ حُجَّتُنٰا آتَيْنٰاهٰا إِبْرٰهِيمَ عَلىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجٰاتٍ مَنْ نَشٰاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (٨٣) .

﴿بيان﴾

عشر آيات ذكر الله سبحانه فيها ما آتاه النبيّ العظيم إبراهيم عليه السلام من الحجّة على المشركين بما هداه إلى توحيده وتنزيهه ثمّ ذكر هدايته أنبياءه بتطهير سرّهم من

الشرك ، وقد سمّى بينهم نوحاً عليه‌السلام وهو قبل إبراهيم عليه‌السلام وستّة عشر نبيّاً من ذرّيّة إبراهيم عليه‌السلام .

والآيات في الحقيقة بيان لمصداق كامل من القيام بدين الفطرة والانتهاض لنشر عقيدة التوحيد والتنزيه من شرك الوثنيّة وهوالّذي انتهض له إبراهيم عليه‌السلام وحاجّ له على الوثنيّة حينما أطبقت الدنيا على الوثنيّة ظاهراً ، ونسوا ماسنّه نوح عليه‌السلام والتابعون له من ذرّيّته الأنبياء من طريقة التوحيد فالآيات بما تشتمل عليه من تلقين الحجّة والهداية إلى دين الفطرة كالتبصّر لما تقدّمها من الحجج الّتي لقّنها الله سبحانه نبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله في هذه السورة بقوله : قل كذا وقل كذا فقد كرّرت لفظة « قل » في هذه السورة الكريمة أربعين مرّة نيّف وعشرون منها قبل هذه الآيات فكأنّه قيل : واذكر فيما تقوله لقومك وتحاجّهم به من أدلّة التوحيد ونفي الشريك بتلقيننا إيّاك ما قاله إبرهيم لأبيه و قومه ممّا آتيناه من حجّتنا على قومه بما كنّا نريه من ملكوت السماوات والأرض فقد كان يحاجّهم عن إفاضة إلهيّة عليه بالعلم والحكمة وإراءة منه تعالى لملكوته مبنيّة على اليقين لا عن فكرة تصنّعيّة لا تعدو حدّ التخيّل و التصوّر ، ولا تخلو عن التكلّف والتعسّف الّذي لا تهتف به الفطرة الصافية .

ولحن كلام إبراهيم عليه‌السلام فيما حكاه الله سبحانه في هذه الآيات إن تدبّرنا فيها بأذهان خالية عن التفاصيل الواردة في الروايات والآثار على اختلافها الفاحش ، غيرمشوبة بالمشاجرات الّتي وقعت للباحثين من أهل التفسير على خلطهم تفسير الآيات بمضامين الروايات ومحتويات التواريخ وما اشتملت عليه التوراة واُخرى تشايعها من الإسرائيليّات إلى غير ذلك ، وبالجملة لحن كلامه عليه‌السلام في ما حكي عنه في هذه الآيات يشعر إشعاراً واضحاً بأنّه كلام صادر عن ذهن صاف غير مملوء بزخارف الأفكار والأوهام المتنوّعة أفرغته في قالب اللّفظ فطرته الصافية بما عندها من أوائل التعقّل و التفكير و لطائف الشعور والإحساس .

فالواقف في موقف النصفة من التدبّر في هذه الآيات لايشكّ أنّ كلامه المحكيّ عنه مع قومه أشبه شيء بكلام إنسان أوّليّ فرضيّ عاش في سرب من أسراب الأرض

أو كهف من كهوف الجبال لم يعاشر إلّا بعض من يقوم بواجب غذائه و لباسه لم يشاهد سماءً بزواهر نجومها و كواكبها ، والمبازغ من قمرها و شمسها ، ولم يمكث في مجتمع إنساني بأفراده الجمّة و بلاده الوسيعة ، واختلاف أفكاره ، وتشتّت مقاصده ومآربه ، وأنواع أديانه و مذاهبه ، ثمّ ساقه الاتّفاق أن دخل في واحد من المجتمعات العظيمة ، و شاهد اُموراً عجيبة لاعهد له بها من أجرام سماويّة ، و أقطار أرضيّة ، و جماعات من الناس عاكفين على مشاغلهم كادحين نحو مآربهم ومقاصدهم ، لايصرفهم عن ذلك صارف بين متحرّك وساكن ، وعامل ومعمول له ، وخادم ومخدوم ، و آمر ومأمور ، ورئيس ، ومرؤوس منكبّ على الكسب والعمل ، ومتزهّد متعبّد يعبد الإله .

فبهته عجيب مايراه واستغرقه غريب مايشاهده فصار يسأل من أنس به عن شأن الواحد بعد الواحد ممّا اجتذبت إليه نفسه ، ووقع عليه بصره ، و كثر منه إعجابه نظير ماتراه من حال الصبيّ إذا نظر إلى جوّ السماء الوسيعة بمصابيحها المضيئة و زواهرها اللامعة ، وعقود كواكبها المنثورة في حالة مطمئنّة تراه يسأل اُمّه : هذه الّتي اُشاهدها و لّمتلىء من حبّها و الإعجاب بها ؟ من الّذي علّقها هناك ؟ من الّذي نوّرها ؟ من الّذي صنعها ؟

غير أنّ الّذي لاترتاب فيه أنّ هذا الإنسان إنّما يبدء في سؤاله من حقائق الأشياء الّتي يشاهدها ويتعجّب منها بالّذي يقرّب ممّا كان يعرفها في حال التوحّش والانعزال عن المجتمع وإنّما يسأل عن المقاصد والغايات الّتي لا يقع عليها الحواسّ .

وذلك لأنّ الإنسان إنّما يستعلم حال المجهولات بماعنده من موادّ العلم الأوّليّة فلا ينتقل من المجهولات إلّا إلى مايناسب بعض ماعنده من المجهولات ، و هذا أمر ظاهر محسوس من حال بعض بسائط العقول كالصبيان و أهل البدو إذا صادفوا اُموراً ليس لهم بها عهد فإنّهم يبدءون باستعلام حال مايستأنسون بأمره بعض الاستيناس فيسألون عن حقيقته وعن أسبابه وغاياته .

و الإنسان المفروض و هو الإنسان الفطريّ الأوّليّ تقريباً لمّا لم يشتغل إلّا بأبسط أسباب المعيشة لم يشغل ذهنه ما يشغل ذهن الإنسان المدنيّ الحضريّ الّذي

أحاطت به هذه الأشغال الكثيرة الطبيعيّة الخارجة عن الحدّ و الحصر الّتي لافراغ له عنها ولو لحظة ، ولذلك كان الإنسان المفروض في فراغ من الفكر وخلاء من الذهن ، و الحوادث الجمّة السماويّة والأرضيّة الكونيّة محيطة به من غير أن يعرف أسبابها الطبيعيّة فلذلك كان ذهنه أشدّ استعداداً للانتقال إلى سببها الّذي هو أعلى من الأسباب الطبيعيّة وهو الّذي يتنبّه الإنسان الحضريّ بعد الفراغ عن إحصاء الأسباب الطبيعيّة لحوادث الكون فوق هذه الأسباب لو وجد فراغاً ، و لذا كان الأسبق إلى ذهن هذا الإنسان المفروض هو الانتقال إلى هذا السبب الأعلى لوشاهد من الناس الحضريّين الاشتغال به والتنسّك والعبادة له .

ومن الشواهد على هذا الّذي ذكرنا مانجد أنّ الاشتغال بالمراسم الدينيّة والبحث عن اللاّهوت في آسيا أكثر رواجاً وأغلى قدراً منه في اُوربه ، و في القرى و البلاد الصغيرة أحكم موقعاً منه في البلاد العظيمة وعلى هذه النسبة في البلاد العظيمة و السواد الأعظم لما أنّ المجتمع كلّما اتّسع نطاقه زادت فيه الحوائج الحيويّة ، و كثرت وتراكمت الأشغال الإنسانيّة فلم تدع للإنسان فراغاً تستريح فيه نفسه إلى معنويّاتها وتتوجّه إلى البحث عن مبدئها ومعادها .

وبالجملة إذا راجعنا قصّة إبراهيم عليه السلام المودعة في هذه الآيات وما يناظرها من آيات سورة مريم والأنبياء والصافّات وغيرها وجدنا حاله عليه السلام فيما يحاجّ به أباه و قومه أشبه شيء بحال الإنسان البسيط المفروض نجده يسأل عن الأصنام ويباحث القوم في شأنها و يتكلّم في أمر الكوكب والقمر والشمس سؤال من لاعهد له بما يصنعه الناس و خاصّة قومه الوثنيّون في الأصنام يقول لأبيه وقومه : « ماهذه التماثيل الّتي أنتم لها عاكفون » (الأنبياء : ٥٢) ويقول لأبيه وقومه : «ماتعبدون*قالوا نعبد أصناماً فنظلّ لها عاكفين * قال هل يسمعونكم إذ تدعون * أو ينفعونكم أو يضرّون * قالوا بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء : ٧٤) .

فهذا كلام من لم يرصنماً ولم يشاهد وثنيّاً يعبد صنماً وقد كان عليه السلام في مهد الوثنيّة وهو بابل كلدان ، وقد عاش بينهم برهة من الزمان فهل كان مثل هذا التعبير منه عليه السلام :

« ماهذه التماثيل » تحقيراً للأصنام و إيماءً إلى أنـّه لا يضعها الموضع الّذي يضعها عليه الناس ولا يقرّ لها بما أقرّوا به من القداسة والفضل كأنّه لايعرفها كقول فرعون لموسى عليه السلام : « وما ربّ العالمين » (الشعراء : ٢٣) وقول كفّار مكّة للنبيّ صلى الله عليه وآله فيما حكى الله تعالى : « وإذا رآك الّذين كفروا إن يتّخذونك إلّا هزواً أهذا الّذي يذكر آلهتكم وهم بذكر الرحمن هم كافرون » (الأنبياء : ٣٦) .

لكن يبعّده أنّ إبراهيم عليه السلام ماكان يستعمل في خطاب أبيه آزر إلّا جميل الأدب حتّى إذا طرده أبوه وهدّده بالرجم قال له إبراهيم : « سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي حفيّاً » (مريم : ٤٧) .

فمن المستبعد أن يلقي إليه أوّل مايواجهه من الكلام مايتضمّن تحقير شأن آلهته المقدّسة عنده في لحن التشويه والإهانة فيثير به عصبيّته ونزعته الوثنيّة ، وقد نهى الله سبحانه في هذه الملّة الّتي هي ملّة إبراهيم حنيفاً عن سبّ آلهة المشركين لئلّا يثير ذلك منهم مايواجهون المسلمين بمثله قال تعالى : « ولا تسبّوا الّذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم » (الأنعام : ١٠٨) .

ثمّ إنّه عليه السلام بعد الفراغ ممّا حاجّ به أباه آزر و قومه في أمر الأصنام يشتغل بأربابها وهي الكوكب والقمر والشمس فيقول لمّا رأى كوكباً : «هذا ربّي» ثمّ يقول لمّا رأى القمر بازغاً : «هذا ربّي » ثمّ يقول لمّا رأى الشمس بازغة : « هذا ربّي هذا أكبر » وهذه التعبيرات أيضاً تعبير من كأنّه لم ير كوكباً ولا قمراً ولاشمساً ، و أوضح التعبيرات دلالة على هذا المعنى قوله عليه السلام في الشمس : هذا ربّي هذا أكبر فإنّ هذا كلام من لا يعرف ماهي الشمس وماهما القمر والكوكب غير أنّه يجد الناس يخضعون لها ويعبدونها ويقرّبون لها القرابين كما يرويه التاريخ عن أهل بابل ، وهذا كما إذا رأيت شبح إنسان لاتدري أرجل هو أو امرأة تسأل وتقول : من هذا ؟ تريد الشخص لأنّك لاتعلم منه أزيد من أنّه شخص إنسان فيقال : امرأة فلان أو هو فلان ، و إذا رأيت شبحاً لا تدري إنسان هو أو حيوان أوجماد تقول ما هذا ؟ تريد الشبح أوالمشار إليه إذلا علم لك من حاله إلّا بأنّه شيء جسمانيّ أيّاًما كان فيقال لك : هذا زيد أوهذه امرأة فلان أوهو شاخص كذا ففي

جميع ذلك تراعي ـ وأنت جاهل بالأمر ـ من شأن اُولي العقل و غيره و الذكوريّة و الاُنوثيّة مقدار مالك به علم ، و أمّا المجيب العالم بحقيقة الحال فعليه أن يراعي الحقيقة .

فظاهر قوله عليه السلام : هذا ربّي وقوله : «هذا ربّي هذا أكبر» أنّه ماكان يعرف من حال الشمس إلّا أنّه شيء طالع أكبر من القمر والكوكب يقصده الناس بالعبادة والنسك والإشارة إلى مثل هذا المعلوم إنّما هو بلفظة « هذا » بلاريب ، وأمّا أنّها شمس أي جرم أوصفحة نورانيّة تدبّر العالم الأرضيّ بضوئها وترسم الليل والنهار بسيرها بحسب ظاهر الحسّ أو أنّه قمر أو كوكب يطلع كلّ ليلة من اُفق الشرق ويغيب فيما يقابله من الغرب فلم يكن يعرف ذلك على مايشعر به هذا الكلام ، ولوكان يعرف ذلك لقال في الشمس : هذه ربّي هذه أكبر أوقال : إنّها ربّي إنّها أكبر كما راعى هذه النكتة بعد ذلك فيماحاجّ الملك نمرود وقد كان يعرفها اليوم : « إنّ الله يأت بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب» (البقرة : ٢٥٨) فلم يقل : فأت به من المغرب .

و كما قال لأبيه وقومه على ماحكى الله : « ماتعبدون قالوا نعبد أصناماً فنظلّ لها عاكفين قال هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرّون قالوا بل وجدنا أباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء : ٧٤) فبدأ يسأل عن معبودهم بلفظة « ما » إذلا علم له عندئذ بشيء من حاله إلّا أنّه شيء ثمّ لمّا ذكروا الأصنام وهم لايعتقدون لها شيئاً من الشعور و الإرادة قالوا : «فنظلّ لها» بالتأنيث ، ثمّ لمّا سمع اُلوهيّتها منهم ومن الواجب أن يتّصف الإله بالنفع والضرر والسمع لدعوة من يدعوه عبّر عنها تعبيراُولي العقل ، ثمّ لمّا ذكروا له في قصّة كسر الأصنام : « لقد علمت ماهؤلاء ينطقون» حذاء قوله : « فاسألوهم إن كانوا ينطقون » سلب عنها شأن اُولي العقل فقال : «أفتعبدون من دون الله مالاينفعكم ولايضرّكم اُفّ لكم ولما تعبدون من دون الله أفلاتعقلون » (الأنبياء : ٦٧) .

ولا يسعنا أن نتعسّف فنقول : إنّه عليه السلام أراد بقوله : «هذا ربّي هذا أكبر »الجرم أوالمشار إليه أوأنّه روعي في ذلك حال لغته الّتي تكلّم بها وهي السريانيّة ليس يراعى فيها التأنيث كأغلب اللغات العجميّة فإنّ ذلك تحكّم . على أنّه عليه السلام قال للملك في

خصوص الشمس بعينها : « فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » (البقرة : ٢٥٨) فلم يحك القرآن ما لهج به بالوصف الّذي في لغته فما بال هذا المورد (هذا ربّي هذا أكبر) اختصّ بهذه الحكاية .

ونظير السؤال آت في قوله يسأل قومه عن شأن الأصنام : «ما هذه التماثيل الّتي أنتم لها عاكفون » (الأنبياء : ٥٢) وكذا قوله في دعائه : « واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام ربّ إنّهنّ أضللن كثيراً من الناس » (إبراهيم : ٣٦) .

وكذا لايسعنا القول بأنّه عليه السلام في تذكيره الإشارة إلى الشمس صان الإله عن وصمة الاُنوثيّة تعظيماً أوأنّ الكلام من باب إتباع المبتدء للخبر الّذي هو مذكّر أعني قوله : ربّي وقوله : «أكبر» فكلّ ذلك تحكّم لا دليل عليه ، وسيجيء تفصيل البحث فيها .

والحاصل أنّ الّذي حكاه الله تعالى في هذه الآيات وما يناظرها من قول إبراهيم عليه السلام لأبيه وقومه في توحيده تعالى ونفي الشريك عنه كلام يدلّ بسياقه على أنّه عليه السلام إنّما عاش قبل ذلك في معزل من الجوّ الّذي كان يعيش فيه أبوه وقومه ولم يكن يعرف مايعرفه معاشر المجتمعين من تفاصيل شؤون أجزاء الكون و السنن الاجتماعيّة الدائرة بين الناس المجتمعين ، و أنّه كان إذذاك في أوائل زمن رشده وتمييزه ترك معزله و لحق بأبيه ، ووجد عنده أصناماً فسأله عن شأنها فلمّا أوقفه على ذلك شاجره في اُلوهيّتها و ألزمه الحجّة ، ثمّ حاجّ قومه في أمر الأصنام فبكّتهم ، ثمّ رجع إلى عبادتهم لأرباب الأصنام من الكوكب والقمر و الشمس فجاراهم في افتراض ربوبيّتها الواحد منها بعد الواحد ، ولم يزل يراقب أمرها ، وكلّما غرب واحد منها رفضه وأبطل ربوبيّته وافترض ربوبيّة غيره ممّا يعبدونه حتّى أتى في يومه وليلته على آخرها على ماهوظاهر الآيات ، ثمّ عاد إلى التوحيد الخالص بقوله : « إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » وكأنّه تمّ له ذلك في يومين وليلة بينهما تقريباً على ما سنبيّن إن شاءالله تعالى .

وكان عليه السلام على بصيرة من أنّ للعالم خالقاً فاطراً للسماوات والأرض هو الله وحده

لا شريك له في ذلك ، وإنّما يبحث عن أنّه هل للناس و منهم إبراهيم نفسه ربّ غيرالله هو بعض خلقه كشمس أوقمر أوغيرهما يربّهم ويدبّر أمرهم ويشارك الله في أمره أوأنّه لا ربّ لهم غيرالله سبحانه وحده لاشريك له ؟

وفي جميع هذه المراحل الّتي طواهاكان الله سبحانه يمدّه ويسدّده بإراءته ملكوت السماوات و الأرض و عطف نفسه الشريفة إلى الجهة الّتي ينتسب منها الأشياء إلى الله سبحانه خلقاً وتدبيراً فكان إذارأى شيئاً رآى انتسابه إلىالله وتكوينه و تدبيره بأمره قبل أن يرى نفسيّته وآثار نفسيّته كما هو ظاهر سياق قوله : « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » الآية ، وقوله في ذيل الآيات : «وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء إنّ ربّك حكيم عليم » الآية ، وقوله : « ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل و كنّا به عالمين » (الأنبياء : ٥١) .

وقول إبراهيم لأبيه فيما حكى الله تعالى : « ياأبت إنّي قدجاءني من العلم مالم يأتك فاتّبعني أهدك صراطاً سويّاً » (مريم : ٤٣) إلى غيرذلك من الآيات .

ثمّ حاجّ الملك نمرود في دعواه الربوبيّة على ماكان ذلك من دأب كثير من جبابرة السلف ومن نظائر ذلك نشأت الوثنيّة وكانت لقومه آلهة كثيرة لها أصنام يعبدونها ، و فيهم من كان يعبد أرباب الأصنام كالشمس والقمر والكوكب الّذي ذكره القرآن الكريم ولعلّه الزهرة .

هذا ملخّص مايستفاد من الآيات الكريمة وسنبحث عن مضامينها تفصيلاً بحسب مانستطيعه إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « وإذقال إبراهيم لأبيه آزر » القراءات السبع في آزر بالفتح فيكون عطف بيان أوبدلاً من أبيه وفي بعض القراءات «آزر » بالضمّ وظاهره أنّه منادى مرفوع بالنداء ، والتقدير : يا آزر أتتّخذ أصناماً آلهة ، وقدعدّ من القراءات « أأزراً تتّخذ » مفتتحاً بهمزة الاستفهام . وبعده « أزراً » بالنصب مصدر أزر يأزر بمعنى قوى والمعنى : و إذ قال إبراهيم لأبيه أتتّخذ أصناماً للتقوّي والاعتضاد .

وقد اختلف المفسّرون على القراءة الاُولى المشهورة والثانية الشاذّة في «آزر» أنّه

اسم علم لأبيه أو لقب اُريد بمعناه المدح أو الذمّ بمعنى المعتضد أو بمعنى الأعرج أو المعوّج أو غير ذلك ومنشأ ذلك ما ورد في عدّة روايات أنّ اسم أبيه « تارح » بالحاء المهملة أو المعجمة و يؤيّده ماضبطه التاريخ من اسم أبيه ، وما وقع في التوراة الموجود أنّه عليه‌السلام ابن تارخ .

كما اختلفوا أنّ المراد بالأب هو الوالد أو العمّ أو الجدّ الاُمّيّ أو الكبير المطاع ومنشأ ذلك أيضاً اختلاف الروايات فمنها مايتضمّن أنّه كان والده وأنّ إبراهيم عليه‌السلام سيشفع له يوم القيامة ولكن لايشفّع بل يمسخه الله ضبعاً منتناً فيتبرّء منه إبراهيم ، ومنها ما يدلّ على أنّه لم يكن والده ، وأنّ والده كان موحّداً غير مشرك ، وما يدلّ على أنّ آباء النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله كانوا جميعاً موحّدين غير مشركين إلى غير ذلك من الروايات ، وقد اختلفت في سائر ماقصّ من أمر إبراهيم اختلافاً عجيباً حتّى اشتمل بعضها على نظائر ما ينسبه إليه العهد العتيق ممّا تنزّه عنه الخلّة الإلهيّة والنبوّة والرسالة .

وقد أطالوا هذا النمط من البحث حتّى انجرّ إلى غايات بعيدة تغيب عندها رسوم البحث التفسيريّ الّذي يستنطق الآيات الكريمة عن مقاصدها عن نظر الباحث ، و على من يريد الاطّلاع على ذلك أن يراجع مفصّلات التفاسير و كتب التفسير بالمأثور .

والّذي يهدي إليه التدبّر في الآيات المتعرّضة لقصصه عليه‌السلام أنّه عليه‌السلام في أوّل ما عاشر قومه بدأ بشأن رجل يذكر القرآن أنّه كان أباه آزر ، وقد أصرّ عليه أن يرفض الأصنام و يتّبعه في دين التوحيد فيهديه حتّى طرده أبوه عن نفسه و أمره أن يهجره قال تعالى : « واذكر في الكتاب إبراهيم إنّه كان صدّيقاً نبيّاً * إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لايسمع ولا يبصر ولايغني عنك شيئاً * ياأبت إنّي قدجاءني من العلم مالم يأتك فاتّبعني أهدك صراطاً سويّاً - إلى أن قال - قال أراغب أنت عن آلهتي ياإبراهيم لئن لم تنته لأرجمنّك واهجرني مليّاً » (مريم : ٤٦) فسلّم عليه إبراهيم ووعده أن يستغفر له ، و لعلّه كان طمعاً منه في إيمانه وتطميعاً له في السعادة والهدى قال تعالى : «قال سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي حفيّاً * وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربّي عسى أن لا أكون بدعاء ربّي شقيّاً » (مريم : ٤٨) والآية الثانية أحسن قرينة على أنّه عليه‌السلام

إنّما وعده أن يستغفر له في الدنيا لاأن يشفع له يوم القيامة وإن بقي كافراً أو بشرط أن لايعلم بكفره .

ثمّ حكى الله سبحانه إنجازه عليه السلام لوعده هذا واستغفاره لأبيه في قوله : « ربّ هب لي حكماً وألحقني بالصالحين واجعل لي لسان صدق في الآخرين واجعلني من ورثة جنّة النعيم واغفر لأبي إنّه كان من الضالّين ولا تخزني يوم يبعثون يوم لاينفع مال ولابنون إلّا من أتى الله بقلب سليم » (الشعراء : ٨٩) وقوله : « إنّه كان من الضالّين » يدلّ على أنّه عليه السلام إنّما دعا بهذا الدعاء لأبيه بعد موته أوبعد مفارقته إيّاه وهجره له لمكان قوله : « كان » وذيل كلامه المحكيّ في الآيات يدلّ على أنّه كان صورة دعاء أتى بها للخروج عن عهدة ماوعده وتعهّد له فإنّه عليه السلام يقول : اغفر لهذا الضالّ يوم القيامة ثمّ يصف يوم القيامة بأنّه لا ينفع فيه شيء إلّا القلب السليم .

وقد كشف الله سبحانه عن هذه الحقيقة بقوله ـ وهو في صورة الاعتذار ـ : « ماكان للنبيّ والّذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولوكانوا اُولي قربى من بعد ما تبيّن لهم أنّهم أصحاب الجحيم * و ما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلّا عن موعدة وعدها إيّاه فلمّا تبيّن له أنّه عدوّ لله تبرّأ منه إنّ إبراهيم لأوّاه حليم » (التوبة : ١١٤) والآية بسياقها تشهد على أنّ هذا الدعاء إنّما صدر منه عليه السلام في الدنيا وكذلك التبرّي منه لا أنّه سيدعو له ثمّ يتبرّء منه يوم القيامة فإنّ السياق سياق التكليف التحريميّ العامّ وقد استثنى منه دعاء إبراهيم ، وبيّن أنّه كان في الحقيقة وفاءً منه عليه السلام بما وعده ، ولا معنى لاستثناء ما سيقع مثلاً يوم القيامة عن حكم تكليفيّ مشروع في الدنيا ثمّ ذكر التبرّي يوم القيامة .

وبالجملة هو سبحانه يبيّن دعاء إبراهيم عليه السلام لأبيه ثمّ تبرّيه منه ، وكلّ ذلك في أوائل عهد إبراهيم ولمّا يهاجر إلى الأرض المقدّسة بدليل سؤاله الحكم و اللحوق بالصالحين وأولاداً صالحين كما يستفاد من قوله في الآيات السابقة : « ربّ هب لي حكماً و ألحقني بالصالحين » الآية و قوله تعالى ـ ويتضمّن التبرّي عن أبيه و قومه واستثناء الاستغفار أيضاً ـ : « قد كانت لكم اُسوة حسنة في إبراهيم والّذين معه إذقالوا لقومهم إنّا برآء

منكم وممّا تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدأ بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتّى تؤمنوا بالله وحده إلّا قول إبراهيم لأبيه لأستغفرنّ لك وما أملك لك من الله من شيء » (الممتحنة : ٤) .

ثمّ يذكر الله تعالى عزمه عليه السلام على المهاجرة إلى الأرض المقدّسة وسؤاله أولاداً صالحين بقوله: «فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين * وقال إنّي ذاهب إلى ربّي سيهدين * ربّ هب لي من الصالحين » (الصافّات : ١٠٠) .

ثمّ يذكر تعالى ذهابه إلى الأرض المقدّسة ورزقه صالح الأولاد بقوله : « وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين * ونجّيناه ولوطاً إلى الأرض الّتي باركنا فيها للعالمين * ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين » (الأنبياء : ٧٢) «وقوله : فلمّا اعتزلهم وما يعبدون من دون الله وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلاً جعلنا نبيّاً » (مريم : ٤٩) .

ثمّ يذكر تعالى آخر دعائه بمكّة وقد وقع في آخر عهده عليه السلام بعد ما هاجر إلى الأرض المقدّسة وولد له الأولاد وأسكن إسماعيل مكّة وعمّرت البلدة وبنيت الكعبة ، وهو آخر ما حكي من كلامه في القرآن الكريم : « وإذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام ـ إلى أن قال ـ ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصلاة ـ إلى أن قال ـ الحمد لله الّذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق إنّ ربّي لسميع الدعاء ـ إلى أن قال ـ ربّنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب » (إبراهيم : ٤١) .

والآية بما لها من السياق وبما احتفّ بها من القرائن أحسن شاهد على أنّ والده الّذي دعا له فيها غير الّذي يذكره سبحانه بقوله : « لأبيه آزر » فإنّ الآيات كما ترى تنصّ على أنّ إبراهيم عليه السلام استغفر له وفاءً بوعده ثمّ تبرّأ منه لمّا تبيّن له أنّه عدوّ لله ، ولا معنى لإعادته عليه السلام الدعاء لمن تبرّأ منه ولاذ إلى ربّه من أن يمسّه فأبوه آزر غير والده الصلبيّ الّذي دعا له ولأمّه معاً في آخر دعائه .

ومن لطيف الدلالة في هذا الدعاء أعني دعاءه الأخير ما في قوله : « ولوالديّ » حيث عبّر بالوالد والوالد لا يطلق إلّا على الأب الصلبيّ وهو الّذي يلد ويولّد الإنسان

مع ما في دعائه الآخر : « واغفر لأبي إنّه كان من الضالّين » والآيات الاُخر المشتملة على ذكر أبيه آزر فإنّها تعبّرعنه بالأب والأب ربّما تطلق على الجدّ والعمّ وغيرهما ، وقد اشتمل القرآن الكريم على هذا الإطلاق بعينه في قوله تعالى : « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ماتعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون » (البقرة : ١٣٣) فإبراهيم جدّ يعقوب وإسماعيل عمّه و قد اُطلق على كلّ منهما الأب ، وقوله تعالى فيما يحكي من كلام يوسف عليه‌السلام : « واتّبعت ملّة آبائي إبراهيم وإسحاق ويعقوب » (يوسف : ٣٨) فإسحاق جدّ يوسف وإبراهيم عليه‌السلام جدّ أبيه وقد اُطلق على كلّ منهما الأب .

فقد تحصّل أنّ آزر الّذي تذكره الآية ليس أباً لإبراهيم حقيقة و إنّما كان معنوناً ببعض الأوصاف والعناوين الّتي تصحّ إطلاق الأب عليه ، وأن يخاطبه إبراهيم عليه‌السلام بيا أبت ، واللّغة تسوّغ إطلاق الأب على الجدّ والعمّ وزوج اُمّ الإنسان بعد أبيه و كلّ من يتولّى اُمور الشخص و كلّ كبير مطاع ، و ليس هذا التوسّع من خصائص اللغة العربيّة بل يشاركها فيه و في أمثاله سائر اللغات كالتوسّع في إطلاق الاُمّ والعمّ والأخ والاُخت والرأس والعين و الفم واليد و العضد و الإصبع و غير ذلك ممّا يهدي إليه ذوق التلطّف والتفنّن في التفهيم والتفهّم .

فقد تبيّن أوّلاً أنّ لا موجب للاشتغال بما تقدّمت الإشارة إليه من الأبحاث الروائيّة و التاريخيّة والأدبيّة في أبيه ولفظة آزر وأنّه هل هو اسم علم أو لقب مدح أو ذمّ أو اسم صنم فلا حاجة إلى شيء من ذلك في الحصول على مراد الآية .

على أنّ غالب ما أورده في هذا الباب تحكّم لادليل عليه مع ما فيه من إفساد ظاهر الآية و إخلال أمر السياق باعتبار التراكيب العجيبة الّتي ذكروها للجملة «آزر أتتّخذ أصناماً آلهة » من تقديم وتأخير وحذف وتقدير .

وثانياً : أنّ والده الحقيقيّ غير آزر لكنّ القرآن لم يصرّح باسمه ، وإنّما وقع في الروايات ويؤيّده ما يوجد في التوراة أنّ اسمه « تارخ » .

ومن عجيب الوهم ما ذكره بعض الباحثين أنّ القرآن الكريم كثيراً مّا يهمل

فيما يذكره من تاريخ الأنبياء والاُمم ويقصّه من قصص الماضين اُموراً مهمّة هي من جوهريّات القصص كذكر تاريخ الوقوع ومحلّه والأوضاع الطبيعيّة والاجتماعيّة والسياسيّة وغيرها المؤثّرة في تكوّن الحوادث الدخيلة في تركّب الوقائع ومنها ما في مورد البحث فإنّ من العوامل المقوّمة لمعرفة حقيقة هذه القصّة معرفة اسم أبي إبراهيم ونسبه وتاريخ زمن نشوئه ونهضته ودعوته ومهاجرته .

وليس ذلك إلّا لأنّ القرآن سلك في قصصه المسلك الجيّد الّذي يهدي إليه فنّ القصص الحقيقيّ وهو أن يختار القاصّ في قصّته كلّ طريق ممكن موصل إلى غايته ومقصده إيصالاً حسناً . ويمثّل المطلوب تمثيلاً تامّاً بالغاً من غير أن يبالغ في تمييز صحيح ما يقصّه من سقيمه ، ويحصي جميع ما هو من جوهريّات القصّة كتاريخ الوقوع ومكانه وسائر نعوته اللّازمة فمن الجائز أن يأخذ القرآن الكريم في سبيل النيل إلى مقصده وهو الهداية إلى السعادة الإنسانيّة قصصاً دائرة بين الناس أو بين أهل الكتاب في عصر الدعوة وإن لم يوثق بصحّتها أو لم يتبيّن فيما بأيديهم من القصّة جميع جهاتها الجوهريّة حتّى لو كانت قصّة تخييليّة كما قيل بذلك في قصّة موسى وفتاه وفي قصّة الملأ الّذين خرجوا من ديارهم وهم اُلوف حذر الموت وغير ذلك فالفنّ القصصيّ لا يمنع شيئاً من ذلك بعد ما ميّز القاصّ أنّ القصّة أبلغ وسيلة وأسهل طريقة إلى النيل بمقصده .

وهذا خطأ فإنّ ما ذكره من أمر الفنّ القصصيّ حقّ غير أنّ ذلك غير منطبق على مورد القرآن الكريم فليس القرآن كتاب تاريخ ولا صحيفة من صحف القصص التخييليّة وإنّما هو كتاب عزيز لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وقد نصّ على أنّه كلام الله سبحانه ، وأنّه لا يقول إلّا الحقّ ، وأن ليس بعد الحقّ إلّا الضلال ، وأنّه لا يستعين للحقّ بباطل ، ولا يستمدّ للهدى بضلال ، وأنّه كتاب يهدي إلى الحقّ وإلى صراط مستقيم ، وأنّ ما فيه حجّة لمن أخذ به وعلى من تركه في آيات جمّة لا حاجة إلى إيرادها فكيف يسع لباحث يبحث عن مقاصد القرآن أن يجوّز اشتماله على رأي باطل أو قصّة كاذبة باطلة أو خرافة أو تخييل .

لست اُريد أنّ مقتضى الإيمان بالله ورسوله وبما جاء به رسوله أن ينفي عن القرآن

أن يشتمل على باطل أو كذب أو خرافة و إن كان كذلك . ولا أنّ الواجب على كلّ إنسان سليم العقل صحيح الفكر مستقيم الأمر أن تخضع نفسه للقرآن بتصديقه و نفي كلّ خطأ و زلّة عنه في وسائل من المعارف توسّل بها إلى مقاصده ، و في نفس تلك المقاصد و إن كان كذلك .

و إنّما أقول : إنّه كتاب يدّعي لنفسه أنّه كلام إلهيّ موضوع لهداية الناس إلى حقيقة سعادتهم يهدي بالحقّ و يهدي إلى الحقّ و من الواجب على من يفسّر كتاباً هذا شأنه ويستنطقه في مقاصده ومطالبه أن يفترضه صادقاً في حديثه مقتصراً على ماهو الحقّ الصريح في خبره و كلّ مايسوقه من بيان أو يقيمه من برهان على مقاصده وأغراضه هادياً إلى الصراط الّذي لا يتخلّله باطل موصلاً إلى غاية لا يشوبها شيء من غير جنس الحقّ ولا يداخلها أيّ وهن وفتور .

و كيف يكون مقصد من المقاصد حقّاً على الإطلاق وقد تسرّب باطل مّا إلى طريقه الّذي يدعو إليه المقصد ولا يدعو ـ على مايراه ـ إلّا إلى حقّ ؟ و كيف يكون قضيّة من القضايا قولاً فصلاً ماهو بالهزل وقد تسرّب إلى البيان المنتج لها شيء من المسامحة و المساهلة ؟ و كيف يمكن أن يكون حديث أو نبأ كلاماً لله الّذي يعلم غيب السماوات والأرض وقد دبّ فيه جهل أو خبط أو خطاء ؟ وهل ينتج النور ظلمة أوالجهل معرفة .

فهذا هو المسلك الوحيد الّذي لا يحلّ تعدّيه في استنطاق القرآن الكريم في مضامين آياته وهو يرى أنّه كلام حقّ لايشوبه باطل في غرضه وطريق غرضه .

وأمّا البحث عن أنّه هل هو صادق فيما يدّعيه لنفسه : أنّه كلام الله ، وأنّه محض الحقّ في طريقه وغايته ؟ وأنّه ماذا يقضي به الكتب المقدّسة الأُخرى كالعهدين و أوستا وغيرها في قضايا قضى بها القرآن ؟ وأنّه ماذا تهدي إليه الأبحاث العلميّة الاُخر التاريخيّة أوالطبيعيّة أو الرياضيّة أوالفلسفيّة أوالاجتماعيّة أوغيرها ؟ فإنّما هذه وأمثالها أبحاث خارجة عن وظيفة التفسير ليس من الجائز أن تخلط به أو يقام بها مقامه .

نعم قوله تعالى : « أفلا يتدبّرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه

اختلافاً كثيراً » (النساء : ٨٢) ينطق بأنّ هناك شبهات عارضة و أوهاماً متسابقة إلى الأذهان تسوّل لها أنّ في القرآن اختلافاً كأن يتراءى من آية أنّها تخالف آية ، أو أن يستشكل في آية أنّها بمضمونها تخالف الحقّ والحقيقة و إذ كان القرآن ينصّ على أنّه يهدي إلى الحقّ فيختلف الآيتان بالأخرة هذه تدلّ على أنّ كلّ ماتنبىء عنه آية فهو حقّ ، وهذه بمضمونها تنبىء نبأ غير حقّ لكنّ الآية أعني قوله : « أفلا يتدبّرون القرآن » الخ تصرّح القول بأنّ القرآن تكفي بعض آياته لدفع المشكلة عن بعضها الآخر ويكشف جزء منه عمّا اشتبه على بعض الأفهام من حال جزء آخر فعلى الباحث عن مراده ومقصده أن يستعين بالبعض على البعض ، ويستشهد بالبعض على البعض ، ويستنطق البعض في البعض والقرآن الكريم كتاب دعوة وهداية لا يتخطّى عن صراطه ولو خطوة و ليس كتاب تاريخ ولا قصّة وليست مهمّته مهمّة الدراسة التاريخيّة ولا مسلكه مسلك الفنّ القصصيّ ، وليس فيه هوى ذكر الأنساب ولا مقدّرات الزمان و المكان ، ولا مشخّصات اُخر لاغنى للدرس التاريخيّ أو القصّة التخييليّة عن إحصائها وتمثيلها .

فأيّ فائدة دينيّة في أن ينسب إبراهيم أنّه إبراهيم بن تارخ بن ناحور بن سروج بن رعو بن فالج بن عابر بن شالح بن ارفكشاذ بن سام بن نوح ؟ أو أن يقال : إنّه ولد في اُور الكلدانيّين حدود سنة ألفين تقريباً قبل الميلاد في عهد فلان الملك الّذي ولد في كذا وملك كذا مدّة ومات سنة كذا ؟

وسنجمع في ذيل البحث عن آيات القصّة جملاً من قصّة إبراهيم عليه السلام منثورة في القرآن ثمّ نتبعها بما في التوراة وغيرها من تاريخ حياته وشخصيّته فلينظر الباحث المتدبّر بعين النصفة ثمّ ليقض فيما اختاره القرآن منها وحقّقه ماهو قاض .

والقرآن الكريم مع ذلك لم يهمل الواجب في حقّ العلوم النافعة ، ولم يحرّم البحث عن العالم وأجزائه السماويّة والأرضيّة ، ولامنع من استطلاع أخبار الاُمم الماضية وسنن المجتمعات والقرون الخالية ، والاستعانة بها على واجب المعرفة ولازم العلم والآيات تمدح العلم أبلغ المدح ، وتندب إلى التفكّر والتفقّه و التذكّر كثيرة لاحاجة معها إلى إيرادها ههنا .

قوله تعالى : « أتتّخذ أصناماً آلهة إنّي أراك وقومك في ضلال مبين » قال الراغب في المفردات : الصنم جثّة متّخذة من فضّة أو نحاس أو خشب كانوا يعبدونها متقرّبين به إلى الله تعالى و جمعه أصنام قال الله تعالى : أتتّخذ أصناماً آلهة ، لأكيدنّ أصنامكم . انتهى ، وما ذكره من اتّخاذه من فضّة أو نحاس أو خشب إنّما هو من باب المثال لا ينحصر فيه اتّخاذها بل كان يتّخذ من كلّ ما يمكن أن يمثّل به تمثال من أقسام الفلزّات والحجارة و غيرها ، وقد روي أن بني حنيفة من اليمامة كانوا قد اتّخذوا صنماً من أقط ، وربّما كانوا يتّخذونه من الطين وربّما كان صورة مصوّرة .

و كيف كان فقدكانت الأصنام ربّما يمثّل بها موضوع اعتقاديّ غير محسوس كإله السماء والأرض وإله العدل ، و ربّما يمثّل بها موضوع محسوس كصنم الشمس و صنم القمر ، وقد كانت من النوعين جميعاً أصنام لقوم إبراهيم عليه السلام على ما تؤيّده الآثار المكشوفة منهم في خرائب بابل وقدكانوا يعبدونها تقرّباً بها إلى أربابها ، و بأربابها ، و إلى الله سبحانه ، وهذا اُنموذج بارز من سفه أحلام البشر أن يخضع أعلى حدّ الخضوع ـ وهو خضوع العبد للربّ ـ لمثال مثّل به موضوعاً يستعظم أمره و يعظّمه ، و حقيقته منتهى درجة خضوع المصنوع المربوب لصانعه من صانع لمصنوع نفسه كان الواحد منهم يأخذ خشبة فينحت بيده منه صنماً ثمّ ينصبه فيعبده و يتذلّل له و يخضع و لذلك جيء بلفظة الأصنام في قوله المحكيّ : «أتتّخذ أصناماً آلهة » نكرة ليدلّ على هوان أمرها و حقارته من جهة أنّها مصنوعة لهم مخلوقة بأيديهم كما يشير إليه قوله عليه السلام لقومه فيما حكى الله : « أتعبدون ما تنتحون » (الصافّات : ٩٥) ومن جهة أنّها فاقدة لأظهر صفات الربوبيّة وهو العلم والقدرة كما في قوله لأبيه : «إذ قال لأبيه ياأبت لمَ تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً » (مريم : ٤٢) .

فقوله : « أتتّخذ أصناماً » الخ معناه : أتتّخذ أصناماً لاخطر في أمرها آلهة و الإله هو الّذي في أمره خطرعظيم إنّي أراك وقومك في ضلال مبين ، و كيف لايظهر هذاالضلال وهو عبادة و تذلّل عبوديّ من صانع فيه آثار العلم و القدرة لمصنوعه الّذي يفقد العلم والقدرة .

والّذي تشمل عليه الآية أعني قوله : « أتتّخذ أصناماً آلهة» الخ من الحجاج وإن كان بمنزلة التلخيص لعدّة احتجاجات واجه بها إبراهيم عليه السلام أباه وقومه على ما حكي تفصيلها في عدّة مواضع من القرآن الكريم إلّا أنّه أوّل ماحاجّ به أباه وقومه فإنّ الّذي حكاه الله سبحانه من محاجّته هو حجاجه أباه وحجاجه قومه في أمر الأصنام وحجاجهم في ربوبيّة الكوكب والقمر والشمس وحجاجه الملك .

أمّا حجاجه في ربوبيّة الكوكب والقمر و الشمس فالآيات دالّة على كونه بعد الحجاج في أمر الأصنام ، والاعتبار والتدبّر يعطي أن يكون حجاجه الملك بعد ماظهر أمره وشاع مخالفته لدين الوثنيّة والصابئة و كسر الأصنام ، وأن يكون مبدء أمره مخالفته أباه في دينه وهو معه وعنده قبل أن يواجه الناس ويخالفهم في نحلتهم فقد كان أوّل ما حاجّ به في التوحيد هو ماحاجّ به أباه وقومه في أمر الأصنام .

قوله تعالى : «وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض» الخ ظاهر السياق أن تكون الإشارة بقوله : « كذلك » إلى ما تضمّنته الآية السابقة : « و إذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتّخذ أصناماً آلهة إنّي أراك » الخ أنّه عليه السلام اُري الحقّ في ذلك ، فالمعنى: على هذا المثال من الإراءة نري إبراهيم ملك السماوات والأرض .

وبمعونة هذه الإشارة ودلالة قوله في الآية التالية : « فلمّا جنّ عليه الليل» الدالّة على ارتباط مابعده بما قبله يظهر أنّ قوله : « نري» لحكاية الحال الماضية كقوله تعالى : «ونريد أن نمنّ على الّذين استضعفوا في الأرض » (القصص : ٥) .

فالمعنى : أنّا أرينا إبراهيم ملكوت السماوات والأرض فبعثه ذلك أن حاجّ أباه وقومه في أمر الأصنام و كشف له ضلالهم ، و كنّا نمدّه بهذه العناية والموهبة وهي إراءة الملكوت وكان على هذه الحال حتّى جنّ عليه الليل ورآى كوكباً .

و بذلك يظهر أنّ مايتراءى من بعضهم : أنّ قوله : «وكذلك نري» الخ كالمعترضة لايرتبط بماقبله ولا بما بعده ، وكذا قول بعضهم : إنّ إراءة الملكوت أوّل ماظهر من أمرها في إبراهيم عليه السلام أنّه لمّا جنّ عليه اللّيل رآى كوكباً الخ فاسد لاينبغي أن يصار إليه .

وأمّا ملكوت السماوات والأرض فالملكوت هو الملك مصدر كالطاغوت والجبروت وإن كان آكد من حيث المعنى بالنسبة إلى الملك كالطاغوت والجبروت بالنسبة إلى الطغيان والجبر أو الجبران .

والمعنى الّذي يستعمله فيه القرآن هو المعنى اللغويّ بعينه من غير تفاوت كسائر الألفاظ المستعملة في كلامه تعالى غير أنّ المصداق غير المصداق وذلك أنّ الملك والملكوت وهو نوع من السلطنة إنّما هو فيما عندنا معنى افتراضيّ اعتباريّ بعثنا إلى اعتباره الحاجة الاجتماعيّة إلى نظم الأعمال والأفراد نظماً يؤدّي إلى الأمن والعدل والقوّة الاجتماعيّات وهو في نفسه يقبل النقل والهبة والغصب و التغلّب كما لانزال نشاهد ذلك في المجتمعات الإنسانيّة .

وهذا المعنى على أنّه وضعيّ اعتباريّ وإن أمكن تصويره في مورده تعالى من جهة أنّ الحكم الحقّ في المجتمع البشريّ لله سبحانه كما قال تعالى : « إن الحكم إلّا لله » (الأنعام : ٥٧) وقال : «له الحمد في الأُولى و الآخرة وله الحكم » (القصص : ٧٠) لكن تحليل معنى هذا الملك الوضعيّ يكشف عن ثبوت ذلك في الحقائق ثبوتاً غير قابل للزوال والانتقال كما أنّ الواحد منّا يملك نفسه بمعنى أنّه هو الحاكم المسلّط المتصرّف في سمعه وبصره و سائر قواه و أفعاله بحيث إنّ سمعه إنّما يسمع و بصره إنّما يبصر بتبع إرادته وحكمه لا بتبع إرادة غيره من الأناسيّ وحكمه وهذا معنى حقيقيّ لا نشكّ في تحقّقه فينا مثلاً تحقّقاً لا يقبل الزوال والانتقال كما عرفت فالإنسان يملك قوى نفسه و أفعال نفسه وهي جميعاً تبعات وجوده قائمة به غير مستقلّة عنه ولا مستغنية عنه فالعين إنّما تبصر بإذن من الإنسان الّذي يبصر بها و كذا السمع يسمع بإذن منه ، ولولا الإنسان لم يكن بصر ولا إبصار ولا سمع ولا استماع كما أنّ الفرد من المجتمع إنّما يتصرّف فيما يتصرّف فيه بإذن من الملك أو وليّ الأمر ، ولولم تكن هذه القوّة المدبّرة الّتي تتوحّد عندها أزمّة المجتمع لم يكن اجتماع ، ولومنع عن تصرّف من التصرّفات الفرديّة لم يكن له أن يتصرّف ولا نفذ منه ذلك ، ولا شكّ أنّ هذا المعنى بعينه موجود لله سبحانه الّذي إليه تكوين الأعيان وتدبير النظام فلا غنى لمخلوق عن الخالق عزّ اسمه لا في نفسه

ولا في توابع نفسه من قوى و أفعال ، ولا استقلال له لا منفرداً ولا في حال اجتماعه مع سائر أجزاء الكون وارتباط قوى العالم وامتزاج بعضها ببعض امتزاجاً يكوّن هذا النظام العامّ المشاهد .

قال تعالى : « قل اللّهمّ مالك الملك » (آل عمران : ٢٦) وقال تعالى : « لله ملك السماوات والأرض » (المائدة : ١٢٠) وقال تعالى : «تبارك الّذي بيده الملك وهو على كلّ شيء قدير * الّذي خلق الموت والحياة ـ إلى أن قال ـ الّذي خلق سبع سماوات طباقاً » (الملك : ٣) والآيات ـ كماترى ـ تعلّل الملك بالخلق فكون وجود الأشياء منه وانتساب الأشياء بوجودها وواقعيّتها إليه تعالى هو الملاك في تحقّق ملكه وهو معنى ملكه الّذي لا يشاركه فيه غيره ولا يزول عنه إلى غيره ولا يقبل نقلاً ولا تفويضاً يغني عنه تعالى و ينصب غيره مقامه .

وهذا هو الّذي يفسّر به معنى الملكوت في قوله : « إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون * فسبحان الّذي بيده ملكوت كلّ شيء » (يس : ٨٣) فالآية الثانية تبيّن أنّ ملكوت كلّ شيء هو كلمة كن الّذي يقوله الحقّ سبحانه له ، و قوله فعله ، وهو إيجاده له .

فقد تبيّن أنّ الملكوت هو وجود الأشياء من جهة انتسابها إلى الله سبحانه و قيامها به ، وهذا أمر لايقبل الشركة و يختصّ به سبحانه وحده ، فالربوبيّة الّتي هي الملك والتدبير لاتقبل تفويضاً ولا تمليكاً انتقاليّاً .

ولذلك كان النظر في ملكوت الأشياء يهدي الإنسان إلى التوحيد هداية قطعيّة كما قال تعالى : « أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء وأن عسى أن يكون قداقترب أجلهم فبأيّ حديث بعده يؤمنون » (الأعراف : ١٨٥) و الآية ـ كما ترى ـ تحاذي أوّل سورة الملك المنقول آنفاً .

فقد بان أنّ المراد بإراءة إبراهيم ملكوت السماوات والأرض على ما يعطيه التدبّر في سائر الآيات المربوطة بها هو توجيهه تعالى نفسه الشريفة إلى مشاهدة الأشياء من جهة استناد وجودها إليه ، وإذ كان استناداً لايقبل الشركة لم يلبث دون أن حكم عليها

أن ليس لشيء منها أن يربّ غيره ويتولّى تدبير النظام وإدارة الأمور فالأصنام تماثيل عملها الإنسان و سمّاها أسماءً لم ينزّل الله عليها من سلطان ، وما هذا شأنه لا يربّ الإنسان ولا يملكه وقدعملته يد الإنسان ، والأجرام العلويّة كالكوكب والقمروالشمس تتحوّل عليها الحال فتغيب عن الإنسان بعد حضورها ، وما هذا شأنه لايكون له الملك و تولّي التدبير تكويناً كما سيجيء بيانه .

قوله تعالى : « وليكون من الموقنين» اللّام للغاية ، والجملة معطوفة على اُخرى محذوفة والتقدير : ليكون كذا و كذا وليكون من الموقنين .

واليقين هو العلم الّذي لايشوبه شكّ بوجه من الوجوه ، ولعلّ المراد به أن يكون على يقين بآيات الله على حدّ ما في قوله : « وجعلنا منهم أئمّة يهدون بأمرنا لمّا صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون » (السجدة : ٢٤) و ينتج ذلك اليقين بأسماء الله الحسنى و صفاته العليا .

و في معنى ذلك ما أنزله في خصوص النبيّ ﷺ قال : « سبحان الّذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الّذي باركنا حوله لنريه من آياتنا » (الإسراء : ١) وقال : «مازاغ البصروماطغى*لقدرأى من آيات ربّه الكبرى» (النجم : ١٨) و أمّا اليقين بذاته المتعالية فالقرآن يجلّه تعالى أن يتعلّق به شكّ أو يحيط به علم وإنّما يسلّمه تسليماً .

وقد ذكر في كلامه تعالى من خواصّ العلم اليقينيّ بآياته تعالى انكشاف ما وراء ستر الحسّ من حقائق الكون على مايشاء الله تعالى كما في قوله : « كلّا لو تعلمون علم اليقين*لترونّ الجحيم» (التكاثر : ٦) وقوله : « كلّا إنّ كتاب الأبرار لفي علّيّين* وما أدراك ماعلّيّون * كتاب مرقوم * يشهده المقرّبون» (المطفّفين : ٢١) .

قوله تعالى : « فلمّا جنّ عليه اللّيل رأى كوكباً قال هذا ربّي » إلى آخر الآية قال الراغب في المفردات : أصل الجنّ (بفتح الجيم) ستر الشيء عن الحاسّة يقال : جنّه الليل وأجنّه وجنّ عليه : فجنّه ستره ، وأجنّه جعل له مايجنّه كقولك : قبرته وأقبرته

وسقيته وأسقيته ، وجنّ عليه كذا ستر عليه قال عزّ وجلّ : فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً . انتهى . فجنّ الليل إسداله الظلام لا مجرّد ما يحصل بغروب الشمس .

وقوله : «فلمّا جنّ عليه الليل » تفريع على ماتقدّم من نفيه اُلوهيّة الأصنام بما يرتبطان بقوله : « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض » و محصّل المعنى على ذلك أنّا كنّا نريه الملكوت من الأشياء فأبطل اُلوهيّة الأصنام إذ ذاك ، و دامت عليه الحال فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال كذا و كذا .

وقوله : « رأى كوكباً » كأنّ تنكير الكوكب إنّما هو لنكتة راجعة إلى مرحلة الإخبار والتحديث فلا غرض في الكلام يتعلّق بتعيين هذا الكوكب و أنّه أيّ كوكب كان من السيّارات أو الثوابت لأنّ الّذي أخذه في الحجاج يجري في أيّ كوكب من الكواكب يطلع ويغرب لاأنّ إبراهيم عليه السلام أشار إلى كوكب مّا من الكواكب من غير أن يمتاز بأيّ مميّز مفروض : أمّا أوّلاً فلأنّ اللفظ لا يساعده فلا يقال لمن أشار إلى كوكب بين كواكب لا تحصى كثرة فقال : هذا ربّي : إنّه رأى كوكباً قال هذا ربّي ، وأمّا ثانياً فلأنّ ظاهر الآيات أنّه كان هناك قوم يعبدون الكوكب الّذي أشار إليه و قال فيه ماقال ، والصابئون ماكانوا يعبدون أيّ كوكب ولا يحترمون إلّا السيّارات .

والّذي يؤيّده الاعتبار أنّه كان كوكب الزهرة ، و ذلك لأنّ الصابئين ماكانوا يحترمون وينسبون حوادث العالم الأرضيّ إلّا إلى سبعة من الأجرام العلويّة الّتيكانوا يسمّونها بالسيّارات السبع : القمر ، وعطارد ، والزهرة ، والشمس ، والمرّيخ ، والمشتري وزحل و إنّما كان أهل الهند هم الّذين يحترمون النجوم الثوابت و ينسبون الحوادث إليها ، ونظيرهم في ذلك بعض أرباب الطلسمات ووثنيّة العرب وغيرهم .

فالظاهر أنّ الكوكب كان أحد السبعة والقمر والشمس مذكوران بعد ، و عطارد ممّا لايرى إلّا شاذّاً لضيق مداره فقدكان أحد الأربعة : الزهرة والمرّيخ والمشتري وزحل والزهرة من بينها هي الكوكبة الوحيدة الّتي يمنعها ضيق مدارها أن تبتعد من الشمس أكثر من سبع وأربعين درجة ، و لذلك كانت كالتابعة الملازمة للشمس فأحياناً تتقدّمها فتطلع قبيل طلوعها وتسمّى عند العامّة حينئذ نجمة الصباح ثمّ تغيب بعد طلوعها ، و

أحياناً تتبعها فتظهر بعد غروب الشمس في اُفق المغرب ثمّ لا تلبث إلّا قليلاً في أوّل الليل ثمّ تغيب ، وإذا كانت على هذا الوضع و الليلة من ليالي النصف الأخير من الشهر القمريّ كليلة ثماني عشرة و تسع عشرة و العشرين فإنّها تجامع بغروبها طلوع القمر فترى أنّ الشمس تغرب فتظهر الزهرة في الاُفق الغربيّ ثمّ تغرب بعد ساعة أوساعتين مضتا من غروب الشمس ثمّ يطلع القمر عند ذلك أو بعد ذلك بيسير .

وهذه الخصوصيّة من بينها إنّما هي للزهرة بحسب نظام سيرها وفي غيرها كالمشتري والمرّيخ و زحل أمر اتّفاقيّ ربّما يقع في أوضاع خاصّة لايسبق إلى الذهن فيشبه من هنا أنّ الكوكب كان هو الزهرة .

على أنّ الزهرة أجمل الكواكب الدرّيّة و أبهجها وأضوءها أوّل مايجلب نظر الناظر إلى السماء بعد جنّ الليل و عكوف الظلام على الآفاق يجلب إليها .

وهذا أحسن مايمكن أن تنطبق عليه الآية بحسب مايتسابق إلى الذهن من قوله: فلمّا جنّ عليه الليل رآى كوكباً قال هذا ربّي فلمّا أفل ـ إلى أن قال ـ فلمّا رأى القمر بازغاً الخ حيث وصل ظاهراً بين اُفول الكوكب وبزوغ القمر .

و يتأيّد هذا الّذي ذكرناه بماورد في بعض الروايات عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام : أنّ الكوكب كان هو الزهرة .

وعلى هذا فقد كان عليه السلام رأى الزهرة والقوم يتنسّكون بواجب عبادتها من خضوع وصلاة وقربان ، وكانت الزهرة وقتئذ تتلو الشمس في غروبها ، و الليلة من ليالي النصف الأخير من الشهر القمريّ جنّ عليه الليل فرأى الزهرة في الاُفق الغربيّ حتّى أفلت فرأى القمر بازغاً بعده .

وقوله تعالى : « قال هذا ربّي» المراد بالربّ هو مالك الأشياء المربوبين ، المدبّر لأمرهم لا الّذي فطر السماوات والأرض وأوجد كلّ شيء بعد مالم يكن موجوداً فإنّه الله سبحانه الّذي ليس بجسم ولاجسمانيّ ولا يحويه مكان ولا يقع عليه إشارة ، و الّذي يظهر ممّا حكي من كلام إبراهيم مع قومه في أمر الأصنام ظهوراً لاشكّ فيه أنّه كان على بيّنة من ربّه وله من العلم بالله وآياته مالايخفى عليه معه أنّ الله سبحانه أنزه ساحة

من التجسّم والتمثّل والمحدوديّة قال تعالى حكاية عنه في محاورة له مع أبيه : « يا أبت إنّي قد جاءني من العلم مالم يأتك فاتّبعني أهدك صراطاً سويّاً » إلى آخر الآيات (مريم : ٤٣) .

على أنّ الوثنيّين والصابئين لايثبتون لله سبحانه شريكاً في الإيجاد يكافىء بوجوده وجوده تعالى بل إنّما يثبتون الشريك بمعنى بعض من هو مخلوق لله مصنوع له ولا أقلّ مفتقر الوجود إليه فوّض إليه بعض تدبير الخليقة كإلهة الحسن و إله العدل و إله الخصب ، أو تدبير بعض الخليقة كإله الإنسان أو إله القبيلة أو إله يخصّ بعض الملوك والأشراف وقد دلّت على ذلك آثارهم المستخرجة وأخبارهم المرويّة ، والموجودون منهم اليوم على هذه الطريقة فقوله عليه السلام بالإشارة إلى الكوكب : «هذا ربّي» أراد به إثبات أنّه ربّ يدبّر الأمر لا إله فاطر مبدع .

وعليه يدلّ ماحكي عنه في آخر الآيات المبحوث عنها : « قال ياقوم إنّي بريء ممّا تشركون * إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السماوات و الأرض حنيفاً وما أنا من المشركين » فإنّ ظاهره أنّه ينصرف عن فرض الشريك إلى إثبات أن لاشريك له لا أنّه يثبت وجوده تعالى .

فالّذي يعطيه ظاهر الآيات أنّه عليه السلام سلّم أنّ لجميع الأشياء إلهاً فاطراً واحداً لاشريك له في الفطر والإيجاد وهو الله تعالى ، وأنّ للإنسان ربّاً يدبّر أمره لا محالة ، وإنّما يبحث عن أنّ هذا الربّ المدبّر للأمر أهو الله سبحانه وإليه يرجع التدبير كما إليه يرجع الإيجاد أم أنّه بعض خلقه أخذه شريكاً لنفسه و فوّض إليه أمر التدبير .

وفي إثر ذلك ماكان منه عليه السلام من افتراض الكوكب الّذي كانوا يعبدونه ثمّ القمر ثمّ الشمس و النظر في أمر كلّ منها هل يصلح لأن يتولّى أمر التدبير و إدارة شؤون الناس ؟

وهذا الافتراض و النظر و إن كان بحسب طبعه قبل العلم اليقينيّ بالنتيجة فإنّ النتيجة فرع يتأخّر طبعاً عن الحجّة النظريّة لكنّه لا يضرّ به عليه السلام فإنّ الآيات كما استفدناه فيما تقدّم تقصّ أوّل أمر إبراهيم والإنسان في أوّل زمن يأخذ بالتمييز

ويصلح لتعلّق التكليف الإلهي بالنظر في أمر التوحيد وسائر المعارف الأصليّة كاللوح الخالي عن النقش والكتابة غير مشغول بنقش مخالف فإذا أخذ في الطلب و شرع يثبت شيئاً و ينفي شيئاً لغاية الحصول على الاعتقاد الحقّ و الإيمان الصحيح فهو بعد في سبيل الحقّ لابأس عليه في زمن يمرّ عليه بين الانتزاع من قصور التمييز و بين الاعتصام بالمعرفة الكاملة والعلم التامّ بالحقّ .

ومن ضروريّات حياة الإنسان أن يمرّ عليه لحظة هي أوّل لحظة ينتقل فيها من قصور الجهل بواجب الاعتقاد إلى بلوغ العلم بحيث يتعلّق به التكليف العقلي بالانتهاض إلى الطلب والنظر ، وهذه سنّة عامّة في الحياة الإنسانيّة المتدرّجة من النقص إلى الكمال لا يختلف فيها إنسان وإنسان ، وإن أمكن أن يظهر من بعض الأفراد بعض ما يخالف ذلك من أمارات الفهم والعلم قبل المتعارف من سنّ التمييز والبلوغ كما يحكيه القرآن عن المسيح ويحيى عليهما السلام فإنّما ذلك من خوارق العادة الجارية وما كلّ إنسان على هذا النعت ولا كلّ نبيّ فعل به ذلك .

و بالجملة ليس الإنسان من أوّل ما ينفخ فيه الروح الإنسانيّ واجداً لشرائط التكليف بالاعتقاد الحقّ أو العمل الصالح ، و إنّما يستعدّ لذلك على سبيل التدريج حتّى يستتمّ الشرائط فيكلّف بالطلب والنظر فزمن حياته منقسم لامحالة إلى قسمين هما قبل التمييز والبلوغ وبعد التمييز والبلوغ وهو الزمان الّذي يصلح لأن يشغله الاعتقاد كما أنّ مايقابله يقابله فيه ، و بين الزمانين الصالح لإشغاله بالاعتقاد وغيرالصالح له لامحالة زمان متخلّل يتوجّه إليه فيه التكليف بالطلب والنظر ، وهو الفصل الّذي يبحث فيه عن واجب الاعتقاد بما تهدي إليه فطرته من طريق الاستدلال فيفرض نفسه أوالعالم مثلاً بلا صانع مرّة ومع الصانع اُخرى ، ويفرض الصانع وحده مرّة ومع الشريك اُخرىوهكذا ثمّ ينظر ماذا تؤيّده الآثار المشهودة في العالم من كلّ فرض فرضه أولا تؤيّده ؟ فيأخذ بذاك ويترك هذا .

فهومالم يتمّ له الاستدلال غير قاطع بشيء ولا بانٍ على شيء و إنّما هو مفترض و مقدّر لما افترضه وقدّره .

وعلى هذا فقول إبراهيم عليه السلام في الكوكب : « هذا ربّي » وكذا قوله الآتي في القمر والشمس ليس من القطع والبتاء اللّذين يعدّان من الشرك ، وإنّما هو افتراض أمر للنظر إلى الآثار الّتي تثبته وتؤيّده ، ومن الدليل على ذلك ما في الآيات من الظهور في أنّه عليه السلام كان على حالة الترقّب والانتظار . فهذا وجه .

ولكنّ الّذي يتأيّد بما حكاه الله عنه في سورة مريم في محاجّته أباه : « ياأبت إنّي قد جاءني من العلم مالم يأتك فاتّبعني أهدك صراطاً سويّاً * ياأبت لا تعبد الشيطان إنّ الشيطان كان للرحمن عصيّاً * يا أبت إنّي أخاف أن يمسّك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان وليّاً * قال أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنّك واهجرني مليّاً * قال سلام عليك سأستغفر لك ربّي إنّه كان بي حفيّاً » (مريم : ٤٧) أنّه عليه السلام كان على علم بحقيقة الأمر وأنّ الّذي يتولّى تدبير أمره ويحفى عليه و يبالغ في إكرامه هو الله سبحانه دون غيره.

وعلى هذا فقوله : « هذا ربّي » جار مجرى التسليم والمجاراة بعدّ نفسه كأحدهم ومجاراتهم وتسليم ما سلّموه ثمّ بيان مايظهر به فساد رأيهم وبطلان قولهم ، وهذا الطريق من الاحتجاج أجلب لإنصاف الخصم ، وأمنع لثوران عصبيّته و حميّته ، و أصلح لإسماع الحجّة .

قوله تعالى : «فلمّا أفل قال لاأحبّ الآفلين » الاُفول الغروب وفيه إبطال ربوبيّة الكوكب بعروض صفة الاُفول له فإنّ الكوكب الغارب ينقطع بغروبه عمّن طلع عليه ولا يستقيم تدبير كونيّ مع الانقطاع .

على أنّ الربوبيّة و المربوبيّة بارتباط حقيقيّ بين الربّ و المربوب وهو يؤدّي إلى حبّ المربوب لربّه لانجذابه التكوينيّ إليه و تبعيّته له ، ولا معنى لحبّ ما يفنى و يتغيّر عن جماله الّذي كان الحبّ لأجله ، وما يشاهد من أنّ الإنسان يحبّ كثيراً الجمال المعجّل والزينة الداثرة فإنّما هو لاستغراقه فيه من غير أن يلتفت إلى فنائه و زواله فمن الواجب أن يكون الربّ ثابت الوجود غير متغيّر الأحوال لا كهذه الزخارف المزوّقة الّتي تحيا وتموت وتثبت وتزول وتطلع و تغرب وتظهر وتخفى و تشبّ و تشيب

وتنضر و تشين ، وهذا وجه برهاني وإن كان ربما يتخيل أنه بيان خطابي أو شعري فافهم ذلك .

وعلى أي حال فهو عليه السلام أبطل ربوبية الكوكب بعروض الأفول له إما بالتكنية عن البطلان بأنه لا يحبه لأفوله لأن المربوبية والعبودية متقومة بالحب فليس يسع من لا يحب شيئاً أن يعبده وقد ورد في المروي عن الصادق عليه السلام : « هل الدين إلا الحب ؟» وقد بينا ذلك فيما تقدم .

وإما لكون الحجة متقومة بعدم الحب وإنما ذكر الأفول ليوجه به عدم حبه له المنافي للربوبية لأن الربوبية و الألوهية تلازمان المحبوبية فما لا يتعلق به الحب الغريزي الفطري لفقدانه الجمال الباقي الثابت لا يستحق الربوبية . و هذا الوجه هو الظاهر يتكىء عليه سياق الاحتجاج في الآية .

ففي الكلام أولاً إشارة إلى التلازم بين الحب والعبودية أو المعبودية .

وثانياً أنه أخذ في إبطال ربوبية الكوكب وصفاً مشتركاً بينه وبين القمر والشمس ثم ساق الاحتجاج و كرر ما احتج به في الكوكب في القمر و الشمس أيضاً ، و ذلك إما لكونه عليه السلام لم يكن مسبوق الذهن من أمر القمر و الشمس و أنهما يطلعان و يغربان كالكوكب كما تقدمت الإشارة إليه ، وإما لكون القوم المخاطبين في كل من المراحل الثلاث غير الآخرين .

و ثالثاً أنه اختار للنفي وصفاً أولي العقل حيث قال : « لا أحب الآفلين » وكأنه للإشارة إلى أن غير أولي الشعور والعقل لا يستحق الربوبية من رأس كما يؤمي إليه في قوله المحكي : « يا أبت لم تعبد مالا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً »(مريم : ٤٢) و قوله الآخر : « إذ قال لأبيه وقومه ما تعبدون * قالوا نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين * قال هل يسمعونكم إذ تدعون * أو ينفعونكم أو يضرون * قالوا بل و جدنا آباءنا كذلك يفعلون » (الشعراء : ٧٤) فسألهم أولاً عن معبودهم كأنه لا يعلم من أمرها شيئاً فأجابوه بما يشعر بأنها أجساد وهياكل غير عاقلة ولا شاعرة فسألهم ثانياً عن علمها و

قدرتها وهو يعبّر عنها بلفظ اُولي العقل للدلالة على أنّ المعبود يجب أن يكون على هذه الصفة صفة العقل .

قوله تعالى : « فلمّا رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي » إلى آخر الآية ، البزوغ هو الطلوع تقدّم الكلام في دلالة قوله : «فلمّا رأى» الخ على اتّصال القضيّة بما قبلها ، و قوله : « هذاربّي » على سبيل الافتراض أو المجاراة والمماشاة و التسليم نظير ما تقدّم في الآية السابقة .

وأمّا قوله بعد اُفول القمر : « لئن لم يهدني ربّي لأكونن من القوم الضالّين » فهو موضوع وضع الكناية فهو عليه‌السلام أبطل ربوبيّة الكوكب بما يعمّ كلّ غارب ، و لمّا غرب القمر ظهر عندئذ رأيه في أمر ربوبيّته بما كان قد قاله قبل ذلك في الكوكب : «لا اُحبّ الآفلين» فقوله : « لئن لم يهدني ربّي » الخ إشارة إلى أنّ الوضع الّذي ذكره في القمر بقوله : « هذا ربّي » كان ضلالاً لودام و أصرّ عليه كان أحد اُولئك الضالّين القائلين بربوبيّته ، والوجه في كونه ضلالاً ماقاله في الكوكب حيث عبّر بوصف لايختصّ به بل يصدق في مورده و كلّ مورد يشابهه .

وفي الكلام إشارة أوّلاً إلى أنّه كان هناك قوم قائلون بربوبيّة القمر كالكوكب كما أنّ قوله في الآية التالية بعد ذكر أمر الشمس : « ياقوم إنّي بريء ممّا تشركون » لايخلو عن الدلالة على مثله .

وثانياً : أنّه عليه‌السلام كان وقتئذ في مسير الطلب راجياً للهداية الإلهيّة مترقّباً لما يفيض ربّه عليه من النظر الصحيح والرأي اليقينيّ سواء كان ذلك بحسب الحقيقة كما لو حملنا الكلام على الافتراض لتحصيل الاعتقاد ، أو بحسب الظاهر كما لو حملناه على الوضع والتسليم لبيان الفساد ، وقد تقدّم الوجهان آنفاً .

وثالثاً : أنّه عليه‌السلام كان على يقين بأنّ له ربّاً إليه تدبير هدايته و سائر اُموره ، وإنّما كان يبحث واقعاً أوظاهراً ليعرفه : أهوالّذي فطر السماوات والأرض بعينه أوبعض من خلقه ، وإذ بان له أنّ الكوكب والقمر لايصلحان للربوبيّة لأفولهما توقّع أن يهديه ربّه إلى نفسه و يخلّصه من ضلال الضالّين .

قوله تعالى : « فلمّا رأى الشمس بازغة قال هذا ربّي هذا أكبر » الكلام في دلالة اللفظ على الاتّصال بماقبله لمكان قوله : « فلمّا» وكون قوله : « هذا ربّي » مسوقاً للافتراض أوالتسليم كما تقدّم في الآية السابقة .

وقد كان تكرّر قوله : «هذا ربّي» في القمر لمّا رآه بازغاً بعد ما رأى الكوكب ، ولذلك ضمّ قوله : « هذا أكبر » إلى قوله : «هذا ربّي» في الشمس في المرّة الثالثة ليكون بمنزلة الاعتذار للعود إلى فرض الربوبيّة لها مع تبيّن خطاء افتراضه مرّة بعد مرّة .

وقد تقدّمت الإشارة إلى أنّ إشارته إلى الشمس بلفظة « هذا » تشعر بأنّه عليه‌السلام ماكان يعرف من الشمس ما يعرفه أحدنا أنّها جرم سماويّ يطلع و يغرب بحسب ظاهر الحسّ في كلّ يوم وليلة ، وإليها تستند النهار والليل والفصول الأربعة السنويّة إلى غير ذلك من نعوتها .

فإنّ الإتيان في الإشارة بلفظ المذكّر هو الّذي يستريح إليه من لا يميّز المشار إليه في نوعه كما تقول فيمن لاح لك شبحه وأنت لاتدري أرجل أم امرأة : من هذا ؟ و نظيره مايقال في شبح لا يدرى أمن اُولي العقل هو أو لا : ماهذا ؟ فلعلّه إنّما كان ذلك من إبراهيم عليه‌السلام أوّل ماخرج من مختفى اُخفي فيه إلى أبيه وقومه ، ولم يكن عهد مشاهد الدنيا الخارجة و المجتمع البشريّ فرأى جرماً هو كوكب وجرماً هو القمر و جرماً هو الشمس ، و كلّما شاهد واحداً منها ـ ولم يكن يشاهد إلّا جرماً مضيئاً لامعاً ـ قال : هذا ربّي ، على سبيل عدم المعرفة بحاله معرفة تامّة كماسمعت .

ويؤيّده بعض التأييد قوله : « فلمّا أفل قال لا اُحبّ الآفلين» فإنّ فيه إشعاراً بأنّه عليه‌السلام مكث بانياً على كون الكوكب ربّاً حتّى شاهد غروبه فحكم بأنّ الفرض باطل وأنّه ليس برب ، ولوكان عالماً بأنّه سيغرب أبطل ربوبيّته مقارناً لفرض ربوبيّته كما فعل ذلك في أمر الأصنام على مايدلّ عليه قوله لأبيه : « أتتّخذ أصناماً آلهة إنّي أراك وقومك في ضلال مبين » وقوله أيضاً : « يا أبت لمَ تعبد مالايسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً » .

وإن أمكن أن يقال : إنّه أراد بتأخير قوله : « لااُحبّ الآفلين » إلى أن يأفل أن

يحاجّهم بما وقع عليه الحسّ كما أراد بمافعل بالأصنام حيث جعلهم جذاذاً إلّا كبيراً لهم أن يريهم عجزالأصنام و كونها أجساداً ميتة لاتدفع عن أنفسها الضرّ والشرّ .

والمفسّرين في تذكيرالإشارة في قوله : «هذا ربّي هذا أكبر » مسالك من التوجيه مختلفة :

فمنهم من قال : تذكيرالإشارة إنّما هوبتأويل المشارإليه أوالجرم النيّرالسماويّ أي هذا المشارإليه أو هذا الجرم النيّر ربّي وهوأكبر .

وفيه أنّه لا ريب في صحّة الاستعمال بهذا التأويل لكنّ الشأن في النكتة الّتي تصحّح هذاالتأويل ، ولا يجوز ذلك من غير نكتة مسوّغة ، ولو جاز ذلك في اللّغة من غير اعتماد على نكتة لجاز تذكير كلّ مؤنّث قياسيّ وسماعيّ في إرجاع الضمير والإشارة إليه بتأويل الشخص ونحوه ، وفي ذلك نسخ اللّغة قطعاً .

ومنهم من قال : إنّه من قبيل إتباع المبتدء للخبر في تذكيره فإنّ الربّ و أكبر مذكّران فأتبع اسم الإشارة للخبرالمذكّر كما عكس في قوله تعالى: « ثمّ لم تكن فتنتهم إلّا أن قالوا » الآية فأتبع المذكّر للمؤنّث .

وفيه أنّهم كانوا يرون من الآلهة إناثاً كما يثبتون ذكوراً ويسمّون الاُنثى من الآلهة إلهة و ربّة و بنت الله وزوجة الربّ فكان من الواجب أن يطلق على الشمس ربّة لمكان التأنيث ، وأن يقال : هذه ربّتي أوإلهتي ، فالكلام فيتذكير الخبر في قوله : « هذا ربّي » كالكلام في تذكير المبتدء ، ولا معنىحينئذ لحديث الإتباع .

و كذا قوله : « هذا أكبر » الخبر فيه من صيغ التفضيل وحكم صيغة التفضيل إذا وقعت خبراً أن يجاء بأفعل ويستوي فيه المذكّروالمؤنّث يقال : زيد أفضل من عمرو وليلى أجمل منسلمى، وما هذا شأنه لا نسلّم أنّه من صيغ المذكّر الّذي يجري فيه الإتباع .

و منهم من قال : إنّ تذكير الإشارة إنّما هو لتعظيم الشمس حيث نسب إليها الربوبيّة صوناً للإله عن وصمة التأنّث .

وفيه : أنّهم ماكانوا يعدّون الاُنوثيّة من النواقص الّتي يجب أن ينزّه عنها الإله وقدكان لأهل بابل أنفسهم آلهة اُنثى كالإلهة « نينو » إلهة الاُمّهات الخالقة ، والإلهة

« نين كاراشا » ابنة الإله « آنو » و الإلهة « مالكات » زوجة الإله « شاماش » والإلهة « زاربانيت » إلهة الرضاع ، والإلهة « آنوناكي » . وكانت طائفة من مشركي العرب تعبد الملائكة وتعدّهم بنات الله ، وقد رووا في تفسير قوله تعالى : « إن يدعون من دونه إلّا إناثاً » (النساء : ١١٧) أنّهم كانوا يسمّون آلهتهم إناثاً ، وكانوا يقولون : اُنثى بني فلان يعنون به الصنم الّذي يعبدونه .

ومنهم من قال : إنّ قوم إبراهيم عليه السلام كانوا يعدّون الشمس من الذكور و قد أثبتوا لها زوجة يسمّونها « انونيت » فاحتفظ في الكلام على ظاهر عقيدتهم .

وفيه : أنّ اعتقادهم بكون الشمس ذكراً لا يصحّح تبديل تأنيث لفظها تذكيراً . على أنّ قوله عليه السلام للملك : « فأت بها من المغرب » (البقرة : ٢٥٨) وهو يريد الشمس ينافي ذلك .

ومنهم من قال : إنّ إبراهيم عليه السلام كان يتكلّم باللّغة السريانيّة وهي لغة قومه ، ولا يفرّق فيها في الضمائر وأسماء الإشارة بالتذكير والتأنيث بل الجميع على صفة التذكير ، وقد احتفظ القرآن الكريم في حكاية قوله على ما أتى به من التذكير .

وفيه : منع جواز ذلك فإنّه أمر راجع إلى أحكام الألفاظ المختلفة باختلاف اللغات بل إنّما يجوز ذلك فيما يرجع إلى المعنى الّذي لا يؤثّر في الخصوصيّة اللّفظيّة . على أنّه تعالى حكى عن إبراهيم عليه السلام احتجاجات كثيرة و أدعية وافرة في القرآن و فيها موارد كثيرة اعتبر فيها التأنيث فما بال هذا المورد اختصّ من بينها بإلغاء جهة التأنيث ؟ حتّى أنّ قوله فيما يحاجّ به ملك بابل : « إذ قال إبراهيم ربّي الّذي يحيي ويميت قال أنا اُحيي واُميت قال إبراهيم فإنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الّذي كفر » (البقرة : ٢٥٨) يتضمّن ذكر الشمس و تأنيث الضمير العائد إليها .

ومن عجيب ما اُورد على هذا الوجه ما ذكره بعض المفسّرين وأصرّ عليه : أنّ إبراهيم عليه السلام و كذا إسماعيل و هاجر كانوا يتكلّمون باللغة العربيّة القديمة ، و أنّها كانت لغة قومه . قال ما ملخّصه : أنّه ثبت عند علماء الآثار القديمة أنّ عرب الجزيرة قد استعمروا منذ فجر التاريخ بلاد الكلدان و مصر و غلبت لغتهم فيهما ، وصرّح بعضهم

بأنّ الملك حمورابي الّذي كان معاصراً لإبراهيم عليه السلام عربيّ وحمورابي هذا ملك البرّ والسلام ووصف في العهد العتيق بأنّه كاهن الله العليّ ، و ذكر فيه أنّه بارك إبراهيم ، وأنّ إبراهيم أعطاه العشر من كلّ شيء . قال : ومن المعروف في كتب الحديث والتاريخ العربيّ أنّ إبراهيم أسكن إسماعيل ابنه عليهما السلام مع اُمّه هاجر المصريّة في الواد الّذي بنيت فيه مكّة بعد ذلك ، وأنّ الله سخّر لهما جماعة من جرهم سكنوا معهما هنالك ، وأنّ إبراهيم عليه السلام كان يزورهما ، وأنّه هو وولده إسماعيل بنيا بيت الله الحرام و نشرا دين الإسلام في البلاد العربيّة ، وفي الحديث : أنّ إبراهيم عليه السلام جاء مكّة ليزور ابنه و قد خرج إلى الصيد فكلّم زوجته و كانت جرهميّة فلم يرتض أمرها ثمّ جاءها بعد مدّة ليزوره فلم يجده فكلّم زوجته الاُخرى فدعته إلى النزول وغسل رأسه فارتضى أمرها ودعا لها ، و كلّ ذلك يدلّ على أنّه كان يتكلّم بالعربيّة . هذا ملخّص ما ذكره .

وفيه : أنّ مجاورة عرب الجزيرة مصر و كلدان واختلاطهم بهم أو استعمارهم و استيلاؤهم عليهم لا يوجب تبدّل لغاتهم إلى العربيّة ، وقد كانت لغة مصر قبطيّة ولغة كلدان والآشوريّين سريانيّة . نعم ربّما أوجب ذلك دخول أسماء وألفاظ من لغة بعضهم في لغة بعض كما يوجد في القرآن الكريم أمثال القسطاس و الإستبرق و غيرهما و هي من الدخيل .

وأمّا ما ذكره من أمر حمورابي ومعاصرته لإبراهيم عليه السلام فلا يطابق ما هو الصحيح من تاريخه و يؤيّده الآثار المكشوفة من خرائب بابل والنصب المستخرجة الّتي كتبت فيها شريعته الّتي وضعها وأجراها في مملكته وهي أقدم القوانين المدوّنة في العالم على ما بلغنا ، وقد ذكر بعضهم أنّ أيّام ملكه كانت بين (١٧٢٨) ق م و (١٦٨٦) ق م ، وذكر آخرون : أنّه تملّك بابل سنة (٢٢٨٧ـ٢٢٣٢) ق م [1] و كان إبراهيم عليه السلام يعيش في حدود سنة (٢٠٠٠) ق م وحمورابي هذا وثنيّ ، وقد استمدّ فيما وجد من كلامه المنقوش في ذيل شريعته المنقوشة على النصب بعدّة من الآلهة لبقاء شريعته وعمل الناس بها وتدمير

(١) سيأتي ذكر الاختلاف في تعيين عهد ملكه في ذيل ما ننقله من التوراة من قصص ابراهيم عليه السلام .

من أراد نسخها أومخالفتها[١].

وأمّا ما ذكره من حديث إسكانه ابنه وأُمّ ولده بتهامة وبناء بيت الله الحرام ونشر دين الله وتفاهمه مع العرب فشيء منذلك لايدلّ على كونه عليه السلام متكلّماً باللغة العربيّة وهو ظاهر .

و لنرجع إلىما كنّا فيه فنقول : قوله : « فلمّا رأى الشمس بازغة » الخ ـ كما سمعت ـ يدلّ على اتّصال ما بعد «فلمّا » بما قبله وهو قوله : « فلمّا أفل قال لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » فهو يدلّ على أنّ القمر قد كان غرب حينما رأى عليه السّلام الشمس بازغة ، و هذا إنّما يكون في الخريف أو الشتاء في العرض الشماليّ الّذي كانت فيه بلاد كلدان حين يطول الليالي وخاصّة إذا كان القمر في شيء من البروج الجنوبيّة كالقوس والجدي فعند ذلك يجيز الوضع السماويّ أن يغرب القمر في النصف الأخير من الشهر القمريّ قبل طلوع الشمس ، وقد تقدّم سابقاً فيقوله تعالى: « فلمّا جنّ عليه اللّيل رأى كوكباً قال هذا ربّي فلمّا أفل قال لا أُحبّ الآفلين* فلمّا رأى القمر بازغاً قال هذا ربّي » أنّ ظاهر الكلام المؤيّد بالاعتبار يدلّ على أنّ الليلة كانت من ليالي النصف الأخير من الشهر القمريّ ، وكان الكوكب هيالزهرة ، شاهدها أوّلاً في المغرب حال الانحطاط ثمّ شاهد غروبها وطلوع القمر من ناحية المشرق .

فيتحصّل من الآيات أنّ إبراهيم عليه السلام حاجّ قومه في أمر الأصنام يوم حاجّهم واشتغل بهم يومه ذلك حتّى جنّ عليه اللّيل فلمّا جنّ عليه اللّيل رأى الزهرة و قوم يعبدونها فجاراهم في ربوبيّتها وأخذ ينتظر ما يحلّ بها من حال حتّى أفلت بعد سويعات فحاجّهم به وتبرّأ من ربوبيّتها ، ثمّ رأى القمر بازغاً وهناك قوم يعبدونه فجاراهم في ربوبيّته بقوله « هذا ربّي» وأخذ يراقب ما يحدث به حتّى أفل ، وكانت اللّيلة منالليالي الطوال في النصف الثاني من الشهر القمريّ و لعلّ القمر كان يسير في قوس قصيرة من أقواس المدارات الجنوبيّة فلمّا أفل تبرّأ من ربوبيّته ، وأخذ يستهدي ربّه ويستعيذ به

---

(١) راجع فى ذلك كتاب « شريعة حمورابي» تأليف صاحب الفضيلة الدكتور عبد الرحمن الكيالي وسائر ما الف فى هذا الشأن .

من الضلال حتّى طلعت الشمس فرآها بازغة وأكبر بالنسبة إلى ما تقدّمها من الكوكب والقمر فعاد كذلك إلى مجاراتهم في ربوبيّتها مع ما لاح له من بطلان ربوبيّة الكوكب والقمر وهما مثلها في كونها جرماً سماويّاً نيّراً لكنّه اتّخذ كونها أكبر منهما عذراً يعتذر به فيما يفترضه أو يسلّمه من ربوبيّتها فقال : « هذا ربّي هذا أكبر » وأخذ ينتظر مستقبل الأمر حتّى أفلت فتبرّأ من ربوبيّتها وشرك قومه فقال : « يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون » ثمّ أثبت الربوبيّة لله سبحانه كما كان يثبت الاُلوهيّة بمعنى إيجاد السماوات والأرض وفطرها له تعالى فقال : « إنّي وجّهت وجهي ـ وهو العبوديّة قبال الربوبيّة ـ للّذي فطر السماوات والأرض حنيفاً ـ غير منحرف من حاقّ الوسط إلى يمين أو يسار ـ وما أنا من المشركين ـ بإشراك شيء من خلقه ومفطوراته له تعالى في العبادة والإسلام ـ » .

وقد تقدّم أنّ قوله تعالى في ضمن الآيات محفوفاً بها : « وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين » يدلّ على أنّه عليه‌السلام إنّما كان يأخذ ما يلقيه من الحجّة على أبيه وقومه ممّا كان يشاهده من ملكوت السماوات والأرض ، وقد أفاض الله سبحانه اليقين الّذي ذكره غاية لإراءته الملكوت على قلبه بهذه المشاهدة والرؤية .

وهذا أوضح شاهد على أنّ الّذي ذكره عليه‌السلام من الحجّة كانت حجّة برهانيّة ترتضع من ثدي اليقين ، وقد أورد في ذلك قوله : « لا اُحبّ الآفلين » وتقدّمت الإشارة إلى تقريره .

فتبيّن من جميع ما تقدّم :

أولا : أنّ قوله عليه‌السلام : « لا اُحبّ الآفلين » حجّة برهانيّة يقينيّة بنى الكلام فيه على عدم حبّه للآفلين ، ومنافاة الاُفول للربوبيّة ، ويظهر من كلام بعضهم أنّه يأخذه حجّة عاميّة غير برهانيّة إذ يقول : و الصواب أنّ الكلام كان تعريضاً خفيّاً لا برهاناً نظريّاً جليّاً يعرّض فيه بجهل قومه في عبادة الكواكب أنّهم يعبدون ما يحتجب عنهم ، ولا يدري شيئاً من أمر عبادتهم ، وهذا هو السبب في جعله الاُفول منافياً للربوبيّة دون البزوغ والظهور بل بنى عليه القول بها فإنّ من صفات الربّ أن يكون ظاهراً وإن لم يكن

ظهوره كظهور غيره من خلقه . هذا .

و قد خفي عليه أوّلاً : أنّ وضع قوله : « و كذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض و ليكون من الموقنين » بين الآيات المتضمّنة لحججه عليه‌السلام أدلّ دليل على كون حججه مأخوذة من مشهوداته الملكوتيّة الّتي هي ملاك يقينه بالله وآياته و كيف يتصوّر مع ذلك كونها حجّة عامّيّة غير برهانيّة .

وخفي عليه ثانياً أنّ الحجّة بنيت على الحبّ وعدمه لا على الاُفول مضافاً إلى أنّ البناء على الاُفول أيضاً لا يخرجها عن كونها برهانيّة فهو عليه‌السلام إنّما ذكر سبب براءته من ربوبيّتها أنّه وجدها آفلة غاربة و هو لا يحبّ الآفلين فلا يعبدها ، ومن المعلوم أنّ عبادة الإنسان لربّه إنّما هي لأنّه ربّ أي لأنّه يدبّر أمر الإنسان فيفيض عليه الحياة والرزق والصحّة والخصب والأمن والقدرة والعلم إلى غير ذلك ممّا يحتاج إليه في بقائه فهو متعلّق الوجود بربّه من كلّ جهة ، ومن فطريّات الإنسان أن يحبّ ما يسعده ممّا يحتاج إليه وأن يحبّ من يسعده بذلك لا يرتاب فيه ذو ريب البتّة فإنّما يعبد الربّ لأنّ الإنسان يحبّه لجلبه المنافع إليه أو لدفعه المضارّ عنه أولهما جميعاً .

ومن فطريّات الإنسان أيضاً أنّه لا تتعلّق نفسه بما لا بقاء له إلّا أن يحوّل حرص أو شبق أو نحوهما نظره إلى جهة اللّذّة و يصرفه عن التأمّل والإمعان في جهة فنائه و زواله ، و قد استعمل القرآن الكريم هذه الطريقة كثيراً في ذمّ الدنيا ، وردع الناس عن التعلّق المفرط بزينتها و الانهماك في شهواتها كقوله : « إنّما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض ممّا يأكل الناس و الأنعام حتّى إذا أخذت الأرض زخرفها وازّيّنت وظنّ أهلها أنّهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فجعلناها حصيداً كأن لم تغن بالأمس » (يونس : ٢٤) وقوله « ما عندكم ينفد وما عند الله باق » (النحل : ٩٦) وقوله : « وما عند الله خير وأبقى » (الشورى : ٣٦) .

فهو عليه‌السلام يفيد بقوله : « لا اُحبّ الآفلين » أنّ الّذي من شأنه أن يفقده الإنسان ويغيب عنه ولا يبقى ولا يثبت له لا يستحقّ أن يحبّه الإنسان وتتعلّق به نفسه ، والربّ الّذي يعبده الإنسان يجب أن يحبّه فيجب أن لا يكون من شأنه أن يأفل عنه و يفقد

فهذه الأجرام الآفلة لا تستحقّ اسم الربوبيّة ، وهذه ـ كما ترى ـ حجّة يعرفها العامّة والخاصّة .

وقد خلط ثالثاً بين البزوغ والظهور فحكم أنّه غير مناف للربوبيّة بل القول مبنيّ عليه فإنّ من صفات الربّ أن يكون ظاهراً إلى آخر ما قال فإنّ الّذي ذكر في الآية ـ ولم يبن الحجّة عليه ـ هو البزوغ وهو الطلوع والظهور بعد خفاء المنافي للربوبيّة فيبقى السؤال : لمَ بنى الكلام على الاُفول دون البزوغ ؟ على حاله .

وثانياً : أنّ أخذ الاُفول في الحجّة دون البزوغ إنّما هو لأنّ البزوغ لا يستوجب عدم الحبّ الّذي بنى الحجّة عليه بخلاف الاُفول ، وبذلك يظهر ما في قول الكشّاف في وجه العدول : قال : « فإن قلت : لمَ احتجّ عليهم بالاُفول دون البزوغ وكلاهما انتقال من حال إلى حال ؟ قلت : الاحتجاج بالاُفول أظهر لأنّه انتقال مع خفاء واحتجاب » انتهى . فإنّ الاحتجاج كما عرفت إنّما هو بعدم تعلّق الحبّ لا بالاُفول حتّى يوجّه العدول إليه من البزوغ بما ذكره .

وثالثاً : أنّ الاحتجاج إنّما اُريد به نفي ربوبيّة الأجرام الثلاثة بمعنى تدبيرها للعالم الأرضيّ أو العالم الإنسانيّ لا الربوبيّة بمعنى المقام الّذي ينتهي إليه الإيجاد والتدبير جميعاً فإنّ الوثنيّة وعبدة الكواكب لا ينكرون أنّ آلهتهم ليست أرباباً بهذا المعنى ، وأنّه الله الواحد لا شريك له .

ومن هنا يظهر ما في قول بعضهم : إنّ الاُفول إنّما اُخذ مبدءاً للبرهان لأنّه يستلزم الإمكان ، وكلّ ممكن محتاج يجب أن يقف سلسلة حاجته عند موجود واجب الوجود ، وكذا ما في قول آخرين : إنّ الاُفول إنّما ينفي الربوبيّة عن المتّصف به لأنّه حركة ، ولابدّ لكلّ حركة من محرّك ، وينتهي لامحالة إلى محرّك غير متحرّك وثابت غير متغيّر بذاته وهو الله عزّ اسمه .

وذلك أنّهما وإن كانا حجّتين برهانيّتين غير أنّهما تنفيان عن الممكنات وعن المتحرّكات الربوبيّة بمعنى العلّيّة الاُولى الّتي ينتهي إليها جميع العلل ، وسببيّة الإيجاد والتدبير الّذي يقف عندها جميع الأسباب ، وعبدة الكواكب من الصابئين وغيرهم وإن

ذهبوا إلى أنّ كلّ جرم سماويّ قديم زمانيّ غير قابل للكون والفساد متحرّك بحركة دائمة غير أنّهم لاينكرون أنّ جميعها معلولة لإمكانها غير مستغنية لا فيوجودها ولا في آثار وجودها عنالواجب عزّ اسمه .

فالحجّتان إنّما هما قائمتان على منكري وجود الصانع منالطبيعيّين لاالصابئين وعبدة أرباب الأنواع وغيرهم من الوثنيّين ، و إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ إنّما كان يحاجّ هؤلاء دون اُولئك .

على أنّك عرفت أنّ الحجّة لم تركّب من جهة الاُفول بل من جهة عدم تعلّق الحبّ بشيءٍ من شأنه الاُفول والغروب .

وأمّا من دفع ماذكروه من تقرير الحجّة من جهة الإمكان أوالحركة بأنّ تفسير الاُفول بذلك تفسير للشيء بما يباينه فإنّ العرب لا يعرف الاُفول بمعنى الإمكان أو الحدوث وكذلك تفسير الاُفول بالتغيّر والحركة غلط كسابقه .

فقد خفي عليه أنّ هؤلاء لايقولون : إنّ الاُفول فيالآية بمعنى الإمكان أوبمعنى الحركة ، وإنّما يقولون : إنّ الاُفول إنّما احتجّ به لاستلزامه الإمكان أو الحركة و التغيّر ، وأمّا الاُفول بمعنى الغيبة بعد الحضور والخفاء بعد الظهور مع قطع النظر عن استلزامه الإمكان أوالتغيّر غير اللائقين بساحة الواجب جلّ ثناؤه فليس ينافي الربوبيّة كما اعترف به هذا المورِدنفسه .

وذلك أنّ الواجب تعالى أيضاً غائب عن مشاعرنا من غير أن يتحوّل عليه الحال و يطرأ عليه التغيّر بالغيبة بعدالحضور و الخفاء بعد الظهور ، ولا ينفع القول بأنّ الغيبة و الخفاء فيه تعالى من جهتنا لا منجهته ولاشتغالنا بما يصرفنا عنه لا لمحدوديّة وجوده وقصور استيلائه فإنّ غيبة هذه الأجرام السماويّة و خاصّة الشمس بالحركة اليوميّة أيضاً من قبلنا حيث إنّا أجزاء من الأرض الّتي تتحرّك بحركتها اليوميّة فتحوّلنا بها من مسامتة هذه الأجرام ومواجهتها إلى خلاف ذلك فنغرب عنها فيالحقيقة بعد طلوعنا عليها وإن كان الخطأ الحسّيّ يخيّللنا غيره .

وقد أراد الرازيّ أن يجمع بين الوجوه جميعاً فقال في تفسيره مانصّه : « الاُفول

عبارة عن غيبوبة الشيء بعد ظهوره وإذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل فيقول : الأُفول إنّما يدلّ على الحدوث من حيث إنّه حركة ، و على هذا التقدير فيكون الطلوع أيضاً دليلاً على الحدوث فلمَ ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعوّل في إثبات هذا المطلوب على الأُفول ؟

والجواب : لاشكّ أنّ الطلوع والغروب يشتركان في الدلالة على الحدوث إلّا أنّ الدليل الّذي يحتجّ به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلّهم إلى الله لابدّ و أن يكون ظاهراً جليّاً بحيث يشترك في فهمه الذكيّ والغبيّ والعاقل ، ودلالة الحركة على الحدوث وإن كانت يقينيّة إلّا أنّها دقيقة لايعرفها إلّا الأفاضل من الخلق ، أمّا دلالة الأُفول فإنّها دلالة ظاهرة يعرفها كلّ أحد فإن الكوكب يزول سلطانه وقت الأُفول فكانت دلالة الأُفول على هذا المقصود أتمّ .

وأيضاً قال بعض المحقّقين : الهويّ في خطرة الإمكان اُفول و أحسن الكلام ما تحصل فيه حصّة الخواصّ وحصّة الأوساط و حصّة العوامّ : فالخواصّ يفهمون من الأُفول الإمكان و كلّ ممكن محتاج لا يكون مقطوع الحاجة فلابدّ من الانتهاء إلى من يكون منزّهاً عن الإمكان حتّى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال : وأنّ إلى ربّك المنتهى .

وأمّا الأوساط فإنّهم يفهمون من الأُفول مطلق الحركة فكلّ متحرّك محدث ، و كلّ محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الآفل إلهاً بل الإله هو الّذي يحتاج إليه ذلك الآفل .

وأمّا العوامّ فإنّهم يفهمون من الأُفول الغروب، وهم يشاهدون أنّ كلّ كوكب يقرب من الأُفول والغروب فإنّه يزول نوره ، وينتقص ضوؤه ، ويذهب سلطانه ، ويكون كالمعزول، ومن يكون كذلك لايصلح للإلهيّة ، فهذه الكلمة الواحدة أعني قوله « لا اُحبّ الآفلين» كلمة مشتملة على نصيب المقرّبين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين .

وفيه دقيقة اُخرى ، وهو أنّه عليه السلام إنّما كان يناظرهم وهم كانوا منجّمين ، ومذهب

أصحاب النجوم أنّ الكوكب إذا كان في الربع الشرقيّ ويكون صاعداً إلى وسط السماء كان قويّاً عظيم التأثير ، أمّا إذا كان غربيّاً وقريباً من الاُفول فإنّه يكون ضعيف التأثير قليل القوّة فنبّه بهذه الدقيقة على أنّ الإله هو الّذي لا تتغيّر قدرته إلى العجز وكماله إلى النقصان ، ومذهبكم أنّ الكوكب حال كونه في الربع الغربيّ يكون ضعيف القوّة ناقص التأثير عاجزاً عن التدبير ، وذلك يدلّ على القدح في إلهيّته فظهر على قول المنجّمين أنّ للاُفول مزيد خاصيّة في كونه موجباً للقدح في إلهيّته » . انتهى موضع الحاجة من كلامه على طوله .

وأنت بالتأمّل فيما تقدّم تقف على أنّ ماتفنّن به من تقسيم البرهان إلى حصص مختلفة باختلاف النفوس ، وتقريره بوجوه شتّى لا لفظ الآية يدلّ عليه ، ولا شبهة الصابئين وأصحاب النجوم تندفع به فإنّهم لا يرون الجرم السماويّ إلهاً واجب الوجود غير متناهي القدرة ذا قوّة مطلقة ، وإنّما يرونه ممكناً معلولاً ذا حركة دائمة يدبّر بحركته مادونه من العالم الأرضيّ ، وشيء ممّا ذكره من الوجوه لا يدفع هذه النظريّة ، وكأنّه تنبّه لهذا الإشكال بعد كلامه المنقول آنفاً فبسط في الكلام وأطنب في الخروج من العويصة بما لا يجدي شيئاً .

على أنّ الحجّة الثانية على ماقرّره حجّة غير تامّة فإنّ الحركة إنّما تدلّ على حدوث المتحرّك من حيث وصفه وهو التحرّك لا من حيث ذاته ، و تمام الكلام في ذلك موكول إلى محلّه ، والمصير إلى ما قدّمناه في تقرير الحجّة من جهة الحركة .

ورابعاً : أنّ إبراهيم عليه السلام إنّما ساق هذه الحجج بحسب ماكان الله سبحانه يريه ملكوت السماوات والأرض ، و بحسب ما يسمح له جريان محاجّته أباه وقومه آخذاً بالمحسوس المعاين إمّا لأنّه لم يكن رأى تفاصيل الحوادث السماويّة والأرضيّة اليوميّة كما تقدّمت الإشارة إليه ، أو لأنّه أراد أن يحاجّهم بما تحت حسّهم فأورد قوله « هذا ربّي » لمّا شاهد شيئاً من الأجرام الثلاثة لامعاً بازغاً ، و أورد قوله : «لا اُحبّ الآفلين» أوما في معناه لمّا شاهد اُفولها .

وبذلك يظهر الجواب عمّا يمكن أن يقال : إنّ قوله : « فلمّا جنّ عليه الليل

رأى كوكباً » يدلّ على أنّه عليه السلام كان في النهار المتّصل بذلك الليل شاهد قومه فما باله لم يذكر الشمس لينفي ربوبيّتها .

فإنّ من المحتمل أن يكون قد خرج إلى قومه للمحاجّة والوقت لا يسع أزيد ممّا حاجّ به أباه وقومه في أمر الأصنام فكان يحاجّهم طول النهار أو مدّة ما أدركه من النهار عند قومه حتّى إذا تمّ الحجاج لم يلبث دون أن جنّ عليه الليل ، وهناك محتملات اُخر كغيم في الهواء أو حضور قومه للصلوات والقرابين في أوّل الطلوع فحسب وقد كان يريد أن يواجههم فيما يلقيه إليهم .

وخامساً : أنّ الآيات كما قيل تدلّ على أنّ الهداية من الله سبحانه وأمّا الإضلال فلم ينسب إليه تعالى في هذه الآيات بل دلّ قوله : « لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » بعض الدلالة على أنّ من شأن الإنسان بحسب ما يقتضيه نقص نفسه أن يتّصف بالضلال لو لم يهده ربّه ، وهو الّذي يستفاد من قوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً » (النور : ١٢) و قوله : « إنّك لا تهدي من أحببت ولكنّ الله يهدي من يشاء » (القصص : ٥٦) إلى غير ذلك من الآيات .

نعم هناك آيات تنسب إليه تعالى الإضلال لكن أمثال قوله : « وما يضلّ به إلّا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) تبيّن أنّ الضلال المنسوب إليه تعالى هو الإضلال الواقع بحسب المجازاة دون الإضلال الابتدائيّ ، وقد تقدّم البحث في تفسير الآية في الجزء الأوّل من هذا الكتاب .

وسادسا : أنّه عليه السلام أخذ في حجّته لإبطال ربوبيّة الأجرام الثلاثة أنّه لا يحبّ الآفل لاُفوله وهو أن يفقده الإنسان بعد أن يجده فهو الوصف الّذي لا يتعلّق به الحبّ المسوّغ للعبادة ، وإذ كان ذلك وصفاً مطّرداً في جميع الجسمانيّات الّتي تسير إلى الزوال والفوت والهلاك والبيد كانت الحجّة قاطعة على كلّ شرك و وثنيّة حتّى على ما يظهر من بعض الوثنيّين من القول باُلوهيّة أرباب الأنواع والموجودات النوريّة الّتي يذعنون بوجودها وأنّها فوق المادّة والطبيعة متعالية عن الجسميّة والحركة فإنّهم يصرّحون بأنّها على ما لها من صفاء الجوهر وشرف الوجود مستهلكة تجاه النور القيّوميّ ، مستذلّة تحت

القهر الأحديّ ، و إذ كان هذه صفة مايدعونه فلو توجّه تلقاءها حبّ لم يتعلّق إلّا بمن يدبّر أمرها ويصلح شأنها لابها .

قوله تعالى : « إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السماوات و الأرض » إلى آخر الآية . ذكر الراغب في المفردات : أنّ أصل الفطر الشقّ طولاً يقال : فطر فلان كذا فطراً وأفطر هو فطوراً وانفطر انفطاراً قال : هل ترى من فطور أي اختلال ووهي فيه ، و ذلك قد يكون على سبيل الفساد ، وقد يكون على سبيل الصلاح قال : السماء منفطر به كان وعده مفعولاً .

وفطرت الشاة حلبتها بإصبعين ، وفطرت العجين إذا عجنته فخبّزته من وقته ، ومنه الفطرة ، وفطر الله الخلق وهو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشّحة لفعل من الأفعال فقوله : فطرة الله الّتي فطر الناس عليها إشارة منه تعالى إلى مافطر أي أبدع و ركز في الناس من معرفته تعالى ، وفطرة الله هي ماركز فيه من قوّته على معرفة الإيمان وهو المشار إليه بقوله : و لئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ الله . انتهى وذكر أيضاً : أنّ الحنف هو ميل عن الضلال إلى الاستقامة و الجنف ميل عن الاستقامة إلى الضلال قال : و سمّت العرب كلّ من حجّ أواختتن حنيفاً تنبيهاً على أنّه على دين إبراهيم عليه‌السلام و الأحنف من في رجله ميل قيل : سمّي بذلك على التفاؤل و قيل : بل استعير للميل المجرّد . انتهى .

لمّا تبرّأ عليه‌السلام من شركهم وشركائهم بقوله : « ياقوم إنّي بريء » الخ وقد سلك إليه تدريجاً بإظهار عدم تعلّق قلبه بالشريك حيث قال : « لا أُحبّ الآفلين » ثمّ الإيماء إلى كون عبادة الشريك ضلالاً حيث قال : « لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين » ثمّ التبرّي الصريح من ذلك بقوله : « يا قوم إنّي بريء ممّا تشركون » رجع إلى توحيده التامّ في الربوبيّة ، وهو إثبات الربوبيّة والمعبوديّة للّذي فطر السماوات والأرض ، ونفي الشرك عن نفسه فقال : « إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السماوات والأرض حنيفاً » .

فتوجيه الوجه كناية عن الإقبال إلى الله سبحانه بالعبادة فإنّ لازم العبوديّة والمربوبيّة أن يتعلّق العبد المربوب بربّه في قوّته وإرادته ، ويدعوه ويرجع إليه في جميع

أعماله ، ولا يكون دعاء ولارجوع إلّا بتوجيه الوجه والاقبال إليه فكنّى بتوجيه الوجه عن العبادة الّتي هي دعاء ورجوع.

وذكر ربّه وهو الله سبحانه الّذي وجّه وجهه إليه ، بنعته الّذي يخصّه بلا نزاع فيه وهو فطر السماوات والأرض ، وجاء بالموصول والصلة ليدلّ على العهد فلا يشتبه الأمر على أحد منهم فقال : للّذي فطر السماوات والأرض أي إنّي أقبلت بعبادتي على من ينتهي إليه إيجاد كلّ شيء وإبداعه ، وهو الّذي يثبته ويثبتونه فوق الجميع .

ثمّ نفى غيره ممّا يدعونه شريكاً بقوله : «حنيفاً» أي مائلاً إليه عن غيره نافياً للشريك عنه ، وأكّده بقوله : « وما أنا من المشركين » فأفاد مجموع قوله : « إنّي وجّهت » الخ إثبات المعبوديّة لله تعالى ونفي الشريك عنه قريباً ممّا تفيده الكلمة الطيّبة : لا إله إلّا الله .

و اللّام في قوله : « للّذي » للغاية وتفيد معنى إلى ، و كثيراً مّا تستعمل في الغاية اللّام كما تستعمل «إلى» قال : « أسلم وجهه لله » (البقرة : ١١٢) « ومن يسلم وجهه إلى الله » (لقمان : ٢٢) .

وفي تخصيص فطر السماوات والأرض من بين صفاته تعالى الخاصّة و كذا من بين الألفاظ الدالّة على الخلقة كالبارىء والخالق والبديع إشارة إلى مايؤثره إبراهيم عليه‌السلام من دين الفطرة وقد كرّر توصيف هذا الدين في القرآن الكريم بأنّه دين إبراهيم الحنيف ودين الفطرة أي الدين الّذي بنيت معارفه وشرائعه على خلقة الإنسان ونوع وجوده الّذي لايقبل التبدّل والتغيّر فإنّ الدين هو الطريقة المسلوكة الّتي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقيّة والسعادة الحقيقيّة هي الغاية المطلوبة الّتي يطلبها الشيء حسب تركّب وجوده وتجهّزه بوسائل الكمال طلباً خارجيّاً واقعيّاً ، وحاشا أن يسعد الإنسان أو أيّ شيء آخر من الخليقة بأمر ولم يتهيّأ بحسب خلقته له أو هيّىء لخلافه كأن يسعد بترك التغذّي أو النكاح أو ترك المعاشرة والاجتماع وقد جهّز بخلافها ، أو يسعد بالطيران كالطير أو بالحياة في قعر البحار كالسمك ولم يجهّز بما يوافقه .

فالدين الحقّ هو الّذي يوافق بنواميسه الفطرة و حاشا ساحة الربوبيّة أن يهدي الانسان أو أيّ مخلوق آخر مكلّف بالدين ـ إن كان ـ إلى غاية سعيدة مسعدة ولا يوافق

الخلقة أولم يجهّز بما يسلك به إليها فإنّما الدين عندالله الإسلام وهو الخضوع لله بحسب ما يهدي إليه ويدلّ عليه صنعه وإيجاده.

قوله تعالى : «و حاجّه قومه قال أتحاجّونّي في الله وقد هدان» . قسّم تعالى حججه عليه‌السلام إلى قسمين : أحدهما ما بدأ به هو فحاجّ الناس ، وثانيهما ما بدأ به الناس فكلّموه به بعد ما تبرّأ من آلهتهم ، و هذا الّذي تعرّض له في الآية وما بعده هو القسم الثّاني.

لم يذكر تعالى ماأوردوه عليه من الحجّة لكنّه لوّح إليه بقوله حكاية عن إبراهيم عليه‌السلام : «ولاأخاف ما تشركون به» فهو الاحتجاج لوجوب عبادة آلهتهم من جهة الخوف وقد تقدّم وسيجيء أنّ الّذي بعثهم إلى اتّخاذ الآلهة وعبادتها أحد أمرين : الخوف من سخطها وقهرها بما لها من السلطة على حوادث العالم الأرضيّ ، أو رجاء البركة والسعادة منها ، وأشدّ الأمرين تأثيراً في نفوسهم هو الأمر الأوّل أعني الخوف و ذلك أنّ الناس بحسب الطباع يرون ما بأيديهم من النعمة والسعادة المادّيّة ملك أنفسهم إمّا مرهون جهدهم في سلوك سبيل المعاش في اقتناء الأموال واكتساب المقام والجاه أو ممّا ملّكهم إيّاه الجدّ الرفيع أو البخت السعيد كمن ورث مالاً من مورّثه أو صادف كنزاً فتملّكه أو ساد قومه برئاسة أبيه.

فطريق الرجاء قليل التأثير في وجوب العبوديّة حتّى أنّ المسلمين مع ما بأيديهم من التعليم الكامل الإلهيّ يتأثّرون من الوعد و البشارة أقلّ ممّا يتأثّرون من الوعيد و الإنذار ، ولذلك بعينه نرى أنّ القرآن يذكر الإنذار من وظائف الأنبياء أكثر من ذكر التبشير ، و كلا الأمرين من وظائفهم والطرق الّتي يستعملونها في الدعوة الدينيّة.

وبالجملة اختار قوم إبراهيم عليه‌السلام في محاجّتهم إيّاه عندما كلّموه في أمر الآلهة سبيل الخوف فأرهبوه من قهر الآلهة وسخطها ، و وعظوه بسلوك سبيلهم و لزوم طريقهم في التقرّب بالآلهة ورفض القول بربوبيّة الله سبحانه ، وإثباته في المقام الّذي أثبتوه فيه وهو أنّه الّذي ينتهي إليه الكلّ فحسب.

ولمّا وجد عليه‌السلام كلامهم ينحلّ إلى جزأين : الردع عن القول بربوبيّة الله سبحانه

والتحريض على القول بربوبيّة آلهتهم احتجّ عليهم من الجهتين جميعاً لكن لاغنى للجهة الاُولى عن الثانية كما سيجيء .

وما أورده في الاحتجاج على حجاجهم في الله سبحانه هو قوله : « أتحاجّونّي في الله وقد هدان » أي إنّي واقع في أمر مفروغ عنه و مهتد بهداية ربّي حيث آتاني العلم بما أراني من ملكوت السماوات والأرض و ألهمني بذلك حجّة أنفي بها ربوبيّة غيره من الأصنام والكواكب ، و أنّي لا أستغني عن ربّ يدبّر أمري فأنتج لي أنّه هو الربّ وحده لاشريك له ، وإذ هداني إليه فأنا في غنى عن الإصغاء إلى حجّتكم و البحث عن الربوبيّة ثانياً فإنّ البحث إنّما ينفع الطالب ولا طلب بعدالوصول إلى الغاية .

هذا مايعطيه ظاهر الآية بالتبادر إلى الذهن لكنّ هناك معنى أدقّ من ذلك يظهر بالتدبّر وهو أنّ قوله : « وقد هدان » استدلال بنفس الهداية لا استغناء بالهداية عن الاستدلال وتقريره : أنّ الله هداني بما علّمني من الحجّة على نفي ربوبيّة غيره و إثبات ربوبيّته ، ونفس هدايته دليل على أنّه ربّ ولا ربّ غيره فإنّ الهداية إلى الربّ من جملة التدبير فهي شأن من هو ربّ ، ولولم يكن الله سبحانه هو ربّي لم يكن ليهديني ولاقام بها إلّا الّذي هو الربّ لكنّ الله هو هداني فهو ربّي .

ولم يكن لهم أن يقولوا : إنّ الّذي علّمك ماعلمت و ألهمك الحجّة هو بعض آلهتنا لأنّ الشيء لايهدي إلى مايضرّه و يميت ذكره ويفسد أمره فاهتداؤه عليه السلام إلى نفي ربوبيّتها لا يصحّ أن ينسب إليها ، هذا .

ولكن كان لهم أن يقولوا أو أنّهم قالوا : إنّ ذلك من فعل بعض آلهتنا فعل بك ذلك قهراً وسخطاً أبعدك عن القول بربوبيّتها ولقّنك هذه الحجج لما وجد من فساد رأيك وعلّة نفسك نظير ماشافهت به عادهوداً عليه السلام لمّا دعاهم إلى توحيد الله سبحانه و احتجّ عليهم بأنّ الله هوالّذي يجب أن يرجى و يخاف ، و أنّ آلهتهم لاتنفع ولا تضرّ فردّوا عليه بأنّ بعض آلهتنا اعتراك بسوء قال تعالى في قصّتهم حكاية عن هود عليه السلام : « وياقوم استغفروا ربّكم ثمّ توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدراراً و يزدكم قوّة إلى قوّتكم ولا تتولّوا مجرمين* قالوا ياهود - إلى أن قال - إن نقول إلّا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال

إني أشهد الله و اشهدوا أنّي بريء ممّا تشركون * من دونه فكيدوني جميعاً ثمّ لا تنظرون » (هود: ٥٥)

فقوله عليه السلام : «ولا أخاف ماتشركون به » إلخ ينفي هذه الشبهة و كما أنّه ينفي هذه الشبهة فإنّه حجّة تامّة تنفي ربوبيّة شركائهم .

و محصّله : أنّكم تدعونني إلى القول بربوبيّة شركائكم و رفض القول بربوبيّة ربّي بماتخوّفونني من أن تمسّني شركاؤكم بسوء ، وترهبونني بإلقاء الشبهة فيما اهتديت به ، وإنّي لا أخاف ماتشركون به لأنّها جميعاً مخلوقات مدبّرة لا تملك نفعاً ولا ضرّاً و إذ لم أخفها سقطت حجّتكم وارتفعت شبهتكم .

ولو كنت خفتها لم يكن الخوف الحاصل في نفسي من صنع شركائكم لأنّها لاتقدر على شيء بل كان من صنع ربّي وكان هو الّذي شاء أن أخاف شركاءكم فخفتها فكان هذا الخوف دليلاً آخر على ربوبيّته وآية أخرى من آيات توحيده يوجب إخلاص العبادة له دليلاً على ربوبيّة شركائكم وحجّة توجب عبادتها .

والدليل على أنّ ذلك من ربّي أنّه وسع كلّ شيء علماً فهو يعلم كلّ ما يحدث ويجري من خير وشرّ في مملكته الّتي أوجدها لغايات صحيحة متقنة ، و كيف يمكن أن يعلم في ملكه بشيء ينفع أو يضرّ فيسكت ولا يستقبله بأحد أمرين : إمّا المنع أو الإذن ؟

فلو حصل في نفسي شيء من الخوف لكان بمشيّة من الله وإذن على مايليق بساحة قدسه ، وكان ذلك من التدبير الدالّ على ربوبيّته و نفي ربوبيّة غيره أفلا تتذكّرون و ترجعون إلى ماتدركونه بعقولكم وتهدي إليه فطرتكم .

فهذا وجه في تقرير الحجّة المودعة في قوله : « ولا أخاف ما تشركون به إلّا أن يشاء ربّي وسع ربّي كلّ شيء علماً أفلا تتذكّرون » وعلى ذلك فقوله : « ولا أخاف ما تشركون به » كالمتمّم للحجّة في قوله : « أتحاجّونّي في الله وقد هدان » وهو مع ذلك حجّة تامّة في نفسه لإبطال ربوبيّة شركائهم بعدم الخوف منها ، وقوله : «إلّا أن يشاء ربّي شيئاً» كالكلام في الحجّة على تقدير التسليم أي تحتجّون على وجوب عبادتها بالخوف ولاخوف في نفسي ، ولو فرض خوف لكان دليلاً على ربوبيّة ربّي لا على ربوبيّة شركائكم فإنّه عن مشيّة من

ربّي ، وقوله : « وسع ربّي كلّ شيء علماً » بيان وتعليل لكون الخوف المفروض مستنداً إلى مشيّة ربّه فإنّ فاطر السماوات والأرض لا يجهل ما يقع في ملكه فلا يقع إلّا بإذن منه فهو الّذي يدبّر أمره ويقوم بربوبيّته ، وقوله : « أفلا تتذكّرون » استفهام توبيخيّ و إشارة إلى أنّ الحجّة فطريّة . هذا .

وللمفسّرين في الآية أقوال :

أمّا قوله تعالى : « قال أتحاجّونّي في الله وقد هدان » فقد أورد أكثرهم فيه الوجه الأوّل من الوجهين اللّذين قدّمناهما ، ومحصّله أنّه يردّ اعتراضهم على توحيده بأنّه غنيّ عن المحاجّة في ذلك فإنّ الله هداه ولا حاجة معها إلى المحاجّة لكن ظاهر السياق أنّه في مقام المحاجّة ولازمه أنّ كلامه احتجاج للتوحيد لا استغناء عن الاحتجاج .

وأمّا قوله تعالى : « لا أخاف ما تشركون به إلّا أن يشاء ربّي شيئاً » فقد ذكروا في الصدر قريباً ممّا قدّمناه ، وأمّا الاستثناء فقيل : معناه إلّا أن يغلب ربّي هذه الأصنام الّتي تخوّفونني بها فيحييها ويُقدرها فتضرّ و تنفع فيكون ضررها ونفعها إذ ذاك دليلاً على حدوثها وعلى توحيد الله سبحانه ، و بعبارة اُخرى : المعنى أنّي لا أخافها في حال من الحالات إلّا أن يشاء ربّي أن تحيا هؤلاء الشركاء فتضرّ وتنفع فأخافها و إذ ذاك كانت الربوبيّة لله وتبيّن حدوث شركائكم .

وهذا الوجه و إن كان قريباً ممّا قدّمناه بوجه لكن نسبة النفع والضرّ إلى الشركاء لو كانت أحياء ـ مع أنّ بعضها أحياء عندهم كالملائكة و أرباب الأنواع و بعضها يضرّ و ينفع بحسب ظاهر النسبة كالشمس ـ تخالف التعليم الإلهيّ في كتابه فإنّ القرآن يصرّح أن لا يملك نفعاً ولا ضرراً إلّا الله سبحانه .

و كذلك ما ذكر من دلالة ذلك على حدوث شركائهم أمر لا يضرّ أهل الأوثان فإنّهم كما عرفت لاينكرون كون الأصنام ولا أربابها معلولة لله مخلوقة له ، والقول بالقدم الزمانيّ في بعضها لا ينافي إمكانها ولامعلوليّتها عندهم .

وقيل : إنّ معنى الاستثناء أنّي لا اُخاف شركاءكم وأستثني من عموم الخوف في الأوقات أن يشاء ربّي أن يعذّبني ببعض ذنوبي أو يصيبني بمكروه ابتداءً ، و بعبارة

أُخرى الجملة استثناء من معنى أعمّ ممّا يدلّ عليه الجملة السابقة فقد دلّ قوله : « ولا أخاف » الخ على نفي الخوف من شركائهم ، وقوله : « إلّا يشاء » الخ استثناء من كلّ خوف فالتقدير : لا أخاف ما تشركون به ولا شيئاً آخر إلّا من أن يشاء ربّي شيئاً أكرهه ابتداءً أوجزاءً فإنّي أخافه . ووجه التعسّف في هذا المعنى لا يحتاج إلى بيان .

وأمّا قوله : « وسع ربّي كلّ شيء علماً » فقد قيل : إنّه ثناء منه عليه السلام لربّه بعد إتمام الحجّة .

وقيل : إنّه تعريض بأصنامهم حيث إنّها لا تعلم شيئاً ولا تشعر ، ويرد عليه أنّ التعريض بمثل القدرة أقرب إلى اقتضاء المقام من التعريض بالعلم فما وجه العدول عن القدرة إلى العلم ؟ والإشكال جار في الوجه السابق .

وقيل : إنّه لمّا استثنى ما يشاؤه ربّه ممّا يقع عليه من المكاره بيّن بقوله : « وسع ربّي كلّ شيء علماً » أنّه تعالى علّام الغيوب فلا يفعل إلّا الصلاح و الخير والحكمة . وفيه أنّ الأنسب حينئذ أن يذكر الحكمة مكان العلم ولا أقلّ من أن يذكر الحكمة مع العلم كما في أغلب الموارد .

وقيل : إنّه كالتعليل للاستثناء بجواز أن يكون قد سبق في علمه تعالى إصابته بسوء تكون سببه الأصنام كأن يشاء أن يسقط صنم عليه فيشجّه أوتؤثّر فيه حرارة الشمس فتمرضه أو تقتله ، وفيه أنّ التمسّك بالقدرة أو الحكمة أنسب للتعليل من العلم .

وقيل : معناه أنّ علم ربّي وسع كلّ شيء وأحاط به ، ومشيئته مرتبطة بعلمه المحيط القديم ، وقدرته منفذة لمشيئته فلا يمكن أن يكون لشيء من المخلوقات الّتي تعبدونها ولا لغيرها تأثيرمّا في صفاته ، ولا في أفعاله الصادرة عنها لا بشفاعة ولا غيرها و إنّما يكون ذلك لوكان علم الله تعالى غيرمحيط بكلّ شيء فيعلّمه الشفعاء والوسطاء من وجوه مرجّحات الفعل أو الترك بالشفاعة أو غيرها ما لم يكن يعلم فيكون ذلك هو الحامل له على الضرّ أو النفع أو العطاء أو المنع .

قال هذا القائل : أخذنا هذا المعنى لهذه الجملة من حجج الله تعالى على نفي الشفاعة الشركيّة بمثل قوله : من ذا الّذي يشفع عنده إلّا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما

خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلّا بما شاء . قال : وهذا أرجح الوجوه ، وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن . انتهى ملخّصاً .

ومحصّله أنّ قوله : « وسع ربّي كلّ شيء علماً » بيان و تعليل لعموم نفي الخوف من الآلهة وغيرها كأنّه قال : لا أخاف ضرّ شيء من آلهتكم وغيرها من المخلوقات فإنّ ربّي يعلم كلّ شيء فيتمّه بمشيئته وينفذه بقدرته فلا يحتاج إلى شفيع يعلّمه ما جهل حتّى يكون لها تأثير في أفعاله تعالى وشفاعة .

وأنت تعلم أنّ نفي هذا التأثير كما يحتاج إلى سعة علمه تعالى كذلك يحتاج إلى إطلاق القدرة والمشيئة ـ والمشيئة مع ذلك صفة فعل لا ذات كما يفرضه القائل ـ فماذا تنفع سعة العلم لو لم يكن لقدرته ومشيئته إطلاق ، والشاهد عليه نفس كلامه الّذي قرّر فيه الوجه بالعلم والمشيئة والقدرة جميعاً .

وبالجملة هذا الوجه لا يتمّ بسعة العلم وحدها وإنّما يتمّ بها و بإطلاق القدرة والمشيئة ، وقد ذكرت في الآية سعة العلم وحدها .

وأمّا ما ذكره من دلالة آيات الشفاعة على ذلك فالآيات المذكورة مسوقة لإثبات الشفاعة بمعنى التوسّط في السببيّة بإذن من الله سبحانه لا أنّها تنفيها كما خيّل إليه فزعم أنّه يفسّر القرآن بالقرآن ، وكيف لا ؟ والطمع في ارتفاع الأسباب عن العالم المشهود طمع فيما لا مطمع فيه ، والقرآن الكريم من أوّله إلى آخره يتكلّم على السببيّة ويبني على أصل العلّيّة و المعلوليّة العامّ ، وقد تقدّم الكلام في هذه المعاني كراراً في الأجزاء السابقة من الكتاب .

قوله تعالى : « وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنّكم أشركتم بالله ما لم ينزّل به عليكم سلطاناً » الخ ثمّ كرّ عليه السلام عليهم بحجّة اُخرى تثبت المناقضة بين قولهم وفعلهم وبعبارة اُخرى: حالهم يكذّب مقالهم ومحصّله أنّكم تأمرونني أن أخاف ما لا يجب أن يخاف منه ، وأنتم أنفسكم لا تخافون من يجب أن يخاف منه فأنا أولى بالأمن منكم إن عصيتكم ولم أءتمر بأمركم .

أمّا كون ما تأمرونني بخوفه لا يجب أن يخاف منه فلأنّ الأصنام وأربابها لا دليل

على كونها مستقلّة بالضرّ والنفع حتّى توجب الخوف منها ، وأمّا كونكم لا تخافون من يجب أن يخاف منه فإنّكم أنفسكم أثبتّم لله سبحانه شركاء في الربوبيّة ولم ينزّل الله في ذلك عليكم برهاناً يمكن أن يعتمد عليه فإنّ الصنع والإيجاد لله سبحانه فله الملك وله الحكم فلو كان اتّخذ بعض مخلوقاته شريكاً لنفسه يوجب لنا بذلك عبادة شريكه كان إليه لا إلى غيره أن يبيّن لنا ذلك ويكشف عن وجه الحقيقة فيه ، والطريق فيه أن يقارنه بعلائم وآيات تدلّ على أنّ له شركة في كذا و كذا ، وذلك إمّا وحي أو برهان يتّكيء على آثار خارجيّة ، وشيء من ذلك غير موجود .

و على هذا التقرير فقوله تعالى : « ما أشركتم » مقيّد بحسب ما يستفاد من المقام بما قيّد به قوله : « أشركتم بالله ما لم ينزّل به عليكم سلطاناً » وإنّما ذكر هذا القيد عند ذكر عدم خوفهم من شركهم لأنّ الحجّة إلى ذكره هناك أحوج و هو ظاهر . وقوله : « فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن إن كنتم تعلمون » من تتمّة الحجّة ، والمجموع برهان على مناقضتهم أنفسهم في دعوته عليه السلام إلى أن يخاف آلهتهم فإنّهم يأمرونه بالخوف فيما لا يجب وهم أنفسهم لا يخافون فيما يجب .

و بالبيان السابق يظهر أنّ وصف شركائهم بأنّ الله لم ينزّل بها عليهم سلطاناً افتراض استدعاه نوع الحجّة الّتي وضعت في الكلام لا مفهوم له يثبت إمكان أن يأمر الله باتّخاذ الشركاء آلهة يعبدون فهو بمنزلة قولنا : لا دليل لكم على ما ادّعيتم ، في جواب من يخوّفنا من موضوع خرافيّ يدّعي أنّه ربّما ينفع ويضرّ ، ولنا أن نبدّل قولنا ذلك لو أردنا التكلّم بلسان التوحيد بقولنا : ما أنزل الله على ذلك دليلاً ، و الكلام بحسب التحليل المنطقيّ يؤول إلى قياس استثنائيّ استثني فيها نقيض المقدّم في الشرطيّة لإنتاج نقيض التالي نحواً من قولنا : لو كان الله نزّل بها عليكم سلطاناً يدلّ على قدرتهم على الضرّ لكان اتّخاذكم الشركاء خوفاً منها في محلّه لكنّه لم ينزّل سلطاناً فليس اتّخاذكم الشركاء في محلّه ؛ ومن المعلوم أن لا مفهوم في هذا القياس فلا حاجة إلى القول بأنّ التقييد بقوله : « لم ينزّل به عليكم سلطاناً » للتهكّم ، أو للإشارة إلى أنّ هذا وصف لازم لشركائهم على حدّ قوله تعالى : «ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به » (المؤمنون : ١١٧) إلى غير

ذلك من التمحّلات .

والباء في قوله : « لم ينزّل به » للمعيّة أو السببيّة وقد كنّى عليه السلام عنهم وعن نفسه بالفريقين ولم يقل : أنا وأنتم أو ما يشابه ذلك ليكون أبعد من تحريك الحميّة و تهييج العصبيّة . كما قيل ، وليدلّ على تفرّقهما وشقاق بينهما من جهة الاختلاف في أصل الاُصول واُمّ المعارف الحقيقيّة بحيث لا يأتلفان بعد ذلك في شيء .

قوله تعالى : « الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اُولئك لهم الأمن وهم مهتدون » سألهم في الآية السابقة في ضمن ما أقامه من الحجّة عمّن هو أحقّ بالأمن حيث قال : « فأيّ الفريقين أحقّ بالأمن إن كنتم تعلمون » ثمّ أجابهم عمّا سألهم لكون الجواب واضحاً لا يختلف فيه الفريقان المتخاصمان و الجواب الّذي هذا شأنه لا بأس بأن يبادر السائل إلى إيراده من غير أن ينتظر المسؤول فإنّ المسؤول لا يخالف السائل في ذلك حتّى يخاف منه الردّ ، وقد حكى الله تعالى اعترافهم بذلك في قصّة كسر الأصنام : « قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون * فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا إنّكم أنتم الظالمون * ثمّ نكسوا على رؤسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون » (الأنبياء : ٦٥) .

هذا ما يقتضيه سياق الكلام أن تكون الآية من كلام إبراهيم عليه السلام ومقولة لقوله ، وأمّا كونها من كلام قومه وجواباً محكيّاً عنهم ، وكذا كونها من الله سبحانه من باب القضاء بين الطرفين المتخاصمين فممّا لا يساعد عليه السياق البتّة .

و كيف كان فالكلام متضمّن تأكيداً قويّاً من جهة إسنادات متعدّدة في جمل اسميّة وهي ما في قوله : « لهم الأمن » جملة اسميّة هي خبر لقوله : « اُولئك » والمجموع جملة اسميّة هي خبر لقوله : « الّذين آمنوا » الخ والمجموع جملة اسميّة ، وكذلك ما عطف على قوله : « لهم الأمن » من قوله : « وهم مهتدون » فينتج أنّه لا شكّ في اختصاص الّذين آمنوا ولم يستروا إيمانهم بظلم بالأمن والاهتداء ولا ريب .

ولا ريب أنّ الآية تدلّ على أنّ خاصّة الأمن والاهتداء من آثار الإيمان ومشروطاً بأن لا يلبس بظلم ، واللّبس الستر كما ذكر الراغب في المفردات : و أصل اللبس ـ بفتح اللاّم ـ الستر ، فهو استعارة قصد فيها الإشارة إلى أنّ هذا الظلم لا يبطل أصل الإيمان

فإنّه فطريّ لا يقبل البطلان من رأس ، وإنّما يغطّي عليه ويفسد أثره ولا يدعه يؤثّر أثره الصحيح .

والظلم وهو الخروج عن وسط العدل وإن كان في الآية نكرة واقعة في سياق النفي و لازمه العموم و عدم اقتران الإيمان بشيء ممّا يصدق عليه الظلم على الإطلاق لكنّ السياق حيث دلّ على كون الظلم مانعاً من ظهور الإيمان وبروزه بآثاره الحسنة المطلوبة فكان ذلك قرينة على أنّ المراد بالظلم هو نوع الظلم الّذي يؤثّر أثراً سيّئاً في الإيمان دون الظلم الّذي لا أثر له فيه .

وذلك أنّ الظلم وإن كان المظنون أنّ أوّل ما انتقل إليه الناس من معناه هو الظلم الاجتماعيّ وهو التعدّي إلى حقّ اجتماعيّ بسلب الأمن من نفس أحد من أفراد المجتمع أو عرضه أو ماله من غير حقّ مسوّغ لكنّ الناس توسّعوا بعد ذلك فسمّوا كلّ مخالفة لقانون أو سنّة جارية ظلماً بل كلّ ذنب ومعصية لخطاب مولويّ ظلماً من المذنب بالنسبة إلى نفسه بل المعصية لله سبحانه لما له من حقّ الطاعة المشروع بل مخالفة التكليف ظلماً و إن كان عن سهو أو نسيان أو جهل و إن لم يبنوا على مؤاخذة هذا المخالف وعقابه على ما أتى به بل يعدّون من خالف النصيحة و الأمر الإرشاديّ ولو اشتبه عليه الأمر وأخطأ في مخالفته من غير تعمّد ظالماً لنفسه حتّى أنّ من سامح في مراعاة الدساتير الصحّيّة الطبّيّة أو خالف شيئاً من العوامل المؤثّرة في صحّة مزاجه ولو من غير عمد عدّ ظالماً لنفسه و إن كان ظلماً من غير شعور ، والملاك في جميع ذلك التوسّع في معنى الظلم من جهة تحليله .

وبالجملة للظلم عرض عريض ـ كما عرفت ـ لكن ما كلّ فرد من أفراده بمؤثّر أثراً سيّئاً في الإيمان فإنّ أصنافه الّتي لا تتضمّن ذنباً ومعصية ولا مخالفة مولويّة كما إذا كان صدوره عن سهو أو نسيان أو جهل أو لم يشعر بوقوعه مثلاً فتلك كلّها ممّا لا يؤثّر في الإيمان الّذي شأنه التقريب من السعادة والفلاح الحقيقيّ والفوز برضى الربّ سبحانه وهو ظاهر فتأثير الإيمان أثره لا يشترط بعدم شيء من ذلك .

فقوله : « الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اُولئك لهم الأمن » معناه اشتراط الإيمان في إعطائه الأمن من كلّ ذنب و معصية يفسد أثره بعدم الظلم غير أنّ ههنا دقيقة

و هي أنّ الذنب الاختياريّ ـ كمااستوفينا البحث عنه في آخر الجزء السادس من الكتاب ـ أمر ذو مراتب مختلفة باختلاف الأفهام فمن الظلم ما هو معصية اختياريّة بالنسبة إلى قوم وليس بها عندآخرين . فالواقف في منشعب طريقي الشرك والتوحيد مثلاً وهوالّذي يرى أنّ للعالم صانعاً هو الّذي فطر أجزاءهاو شقّ أرجاءها وأمسك أرضها وسماءها ، و يرى أنّه نفسه وغيره مخلوقون مربوبون مدبّرون، وأنّ الحياة الإنسانيّة الحقيقيّة إنّما تسعد بالإيمان به والخضوع له فالظلم اللائح لهذا الإنسان هوالشرك بالله و الإيمان بغيره بالربوبيّة كالأصنام والكواكب وغيرها على ما يثبته إبراهيم عليه‌السلام بقوله : « و كيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنّكم أشركتم بالله ما لم ينزّل به عليكم سلطاناً » فالإيمان الّذي يؤثّر أثره بالنسبة إلى هذا الإنسان إنّما يشترط في إعطائه الأمن من الشقاء بأن لا يلبسه ظلم الشرك ومعصيته .

ومن طوى هذه المرحلة فآمن بالله وحده فإنّه يواجه من الظلم الكبائر من المعاصي كعقوق الوالدين وأكل مال اليتيم وقتل النفس المحترمة والزنا وشرب الخمر فإيمانه في تأثيره آثاره الحسنة يشترط باجتناب هذا النوع من الظلم ، وقد وعده الله أن يكفّر عنه السيّئات والمعاصي الصغيرة إن اجتنب كبائر ما ينهى عنه قال تعالى : « إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نكفّر عنكم سيّئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً » (النساء : ٣١) وفساد أثر هذا الإيمان هو الشقاء بعذاب هذه المعاصي وإن لم يكن عذاباً خالداً غير منقطع الآخر كعذاب الشرك بل منقطعاً إمّا بحلول أجله وإمّا بشفاعة ونحوها .

ومن تزوّد هذا الزاد من التقوى وحصّل شيئاً من المعرفة بمقام ربّه كان مسؤولاً بأصناف من الظلم تبدو له بحسب درجة معرفته بربّه كإتيان المكروهات وترك المستحبّات والتوغّل في المباحات ، وفوق ذلك المعاصي في مستوى الأخلاق الكريمة والملكات الربّانيّة ووراء ذلك الذنوب الّتي تعترض سبيل الحبّ ، وتحفّ بساط القرب ، فالإيمان في كلّ من هذه المراتب إنّما يؤمن المتلبّس به ويدفع عنه الشقاء إذا عرى عن ملابسة الظلم المناسب لتلك المرتبة .

فلقوله تعالى : «الّذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم» إطلاق من حيث الظلم لكنّه إطلاق يختلف باختلاف مراتب الإيمان و إذكان المقام مقام محاجّة المشركين انطبق الظلم المنفيّ على ظلم الشرك فحسب و الأمن الّذي يعطيه هذا الإيمان هو الأمن ممّا يخاف منه من الشقاء المؤبّد والعذاب المخلّد ، والآية مع ذلك آية مستقلّة من حيث البيان مع قطع النظر عن خصوصيّة المورد تفيد أنّ الأمن و الاهتداء إنّما يترتّب على الإيمان بشرط انتفاء جميع أنحاء الظلم الّذي يلبسه و يستر أثره بالمعنى الّذي تقدّم بيانه .

و أمّا الإيمان المذكور في الآية ففيه إطلاق و المراد به الإيمان بالربوبيّة الصالح للتقيّد بما يصلحه أو يفسده ثمّ إذا قيّد بقوله : « ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» أفاد الإيمان بربوبيّة الله سبحانه و رفض غيره من شركائهم فإنّ إبراهيم عليه السلام ذكر فيما تحكي عنه الآية السابقة أنّ قولهم بربوبيّة شركائهم و إيمانهم بها مع كونها من خلق الله قول بما لا دليل لهم عليه من جانب الله و لا سلطان و أنّهم بإيمانهم بشركائهم يتوقّون شرّاً و يستأمنون شقاءً ليس لها أن تدفعها لأنّها لاتضرّ و لا تنفع ، و أمّا هو عليه السلام فقد خاف و آمن بمن هو فاطره و هو المتصرّف بالهداية و المدبّر الّذي له في كلّ أمر إرادة و مشيّة لسعة علمه ، ثمّ سألهم : أيّ الفريقين أحقّ بالأمن و الناجح بالإيمان بالربّ ، و لكلّ من الفريقين إيمان بالرّب ، و إن اختلفا من جهة الرّب ، و الّذي آمنوا به بين مؤمن بربّ على ربوبيّته دليل ، و مؤمن بربّ لا دليل على ربوبيّته بل الدليل على خلافه .

و من هنا يظهر أنّ المراد بالإيمان في قوله : « الّذين آمنوا» مطلق الإيمان بالربوبيّة ثمّ بتقيّده بقوله : «ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» يتعيّن في الإيمان بالله سبحانه الّذي هو حقّ الإيمان فافهم .

فقد اتّضح بما تقدّم أوّلاً : أنّ المراد بالإيمان هو الإيمان بالربوبيّة دون الإيمان بوجود صانع العالم خلافاً لمنكري وجوده .

و ثانياً : أنّ الظلم في الآية مطلق ما يضرّ الإيمان و يفسده من المعاصي، و كذا المراد بالأمن مطلق الأمن من شقاء المعاصي والذنوب ، وبالاهتداء مطلق التخلّص من ضلالها

وإن انطبق بحسب المورد على معصية الشرك خاصّة .

و ثالثاً : أنّ إطلاق الظلم يختلف بحسب اختلاف مراتب الإيمان .

قال بعض المفسّرين في معنى عموم الظلم في الآية : إنّ الأمن في الآية مقصور علي الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فإذا حمل العموم فيها على إطلاقه وعدم مراعاة موضوع الإيمان يكون المعنى : الّذين آمنوا و لم يخلطوا إيمانهم بظلم مّا لأنفسهم لا في إيمانهم و لا في أعمالهم البدنيّة و النفسيّة من دينيّة أودنيويّة و لا لغيرهم من المخلوقات من العقلاء و العجماوات اُولئك لهم الأمن من عقاب الله تعالى الدينيّ على ارتكاب المعاصي و المنكرات ، و عقابه الدنيويّ على عدم مراعاة سببه في ربط الأسباب بالمسبّبات كالفقر و الأسقام و الأمراض دون غيرهم ممّن ظلموا أنفسهم أوغيرهم فإنّ الظالمين لاأمان لهم بل كلّ ظالم عرضة للعقاب و إن كان الله تعالى لسعة رحمته لايعاقب كلّ ظالم على كلّ ظلم بل يعفوعن كثير من ذنوب الدنيا ، و يعذّب من يشاء و يغفرلمن يشاء في الآخرة مادون الشرك به .

قال: و هذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه ، و يترتّب عليه أنّ الأمن المطلق من الخوف من عقاب الله الدينيّ و الدنيويّ أوالشرعيّ و القدريّ جميعاً لايصحّ لأحد من المكلّفين دع خوف الهيبة والإجلال الّذي يمتاز به أهل الكمال .

قال : وأمّا معنى الآية على فرض عدم الإطلاق فهوأنّ الّذين آمنوا ولم يخلطوا إيمانهم بظلم عظيم و هو الشرك بالله اُولئك لهم الأمن دون غيرهم من العقاب الدينيّ المتعلّق بأصل الدين و هو الخلود في دار العذاب و هم فيما دون ذلك بين الخوف و الرجاء .

قال : و ظاهر الآية هوالعموم واستدلّ عليه بفهم الصحابة على ماروي : أنّ الآية لمّا نزلت شقّ ذلك على الناس وقالوا : يارسول الله أيّنا لم يظلم نفسه ؟ فأخبرهم صلى الله عليه وآله وسلم: أنّ المراد به الشرك . و ربّما أشعر بذلك السياق و كون الموضوع هو الإيمان . انتهى ملخّصاً .

و فيه مواقع للإشكال فأوّلاً : أنّ ما استدلّ عليه من العموم بفهم الصحابة هو

غير ما قرّره من معنى العموم فإنّ الّذي فهموه من الظلم هو ما يساوي المعصية ، و الّذي قرّره هو أعمّ من ذلك .

و ثانياً : أنّ ما قرّره من عموم الظلم حتّى بالنسبة إلى أفراد من الظلم ليست من المعصية في شيء ثمّ حكم بصحّة تفسير الآية به أجنبيّ عن مدلول الآية فإنّ الآية في مقام بيان أنّ الأمن و الاهتداء من آثار الإيمان ولكن بشرط أن لا يقارن ظلماً يستره و يفسد أثره ، و هذا الظلم إنّما هو المعصية بوجه ، و أمّا ما لا يعدّ معصية كأكل الغذاء المضرّ بصحّة البدن خطاءً فمن المعلوم أنّه لا يفسد أثر الإيمان من الأمن والاهتداء ، وليس المراد بالآية بيان آثار الظلم أيّاً مّا كانت و لو مع قطع النظر عن الإيمان فإنّه تعالى قال : « الّذين آمنوا و لم يلبسوا إيمانهم بظلم » فجعل الإيمان هو الموضوع و قيّده بعدم الظلم وجعل أثره الأمن و الاهتداء ، و لم يجعل الظلم هو الموضوع حتّى تكون الآية مسرودة لبيان آثاره.

فالآية سيقت لبيان الآثار الّتي تترتّب على الإيمان الصحيح ، ، وأمّا الظلم بماله من العرض العريض وماله من الأثر المترتّب عليه فالآية غير متعرّضة لذلك البتّة ، فقوله : « وهذا المعنى في تفسير الآية صحيح في نفسه» فاسد البتّة .

و ثالثاً : أنّ قوله : « ويترتّب عليه أنّ الأمن المطلق لا يصحّ لأحد من المكلّفين » صريح في أنّ الآية لا مصداق لها بالنظر إلى الإطلاق الّذي قرّره ، و لازمه سقوط الكلام عن الفائدة ، وأيّ فائدة في أن يوضع في الحجّة قول لا مصداق له أصلاً ؟ .

ورابعاً : أنّ الّذي اختاره في معنى الآية أنّ المراد به هو الظلم الخاصّ وهو الشرك ليس بمستقيم فإنّ الآية من جهة عموم لفظها و إن دلّت على وجوب كون الإيمان غير مقارن للشرك حتّى يؤثّر أثره لكنّ ذلك من باب انطباق اللفظ العامّ على مورده الخاصّ ، وأمّا إرادة المعنى الخاصّ من اللفظ العامّ من غير قرينة حاليّة أو مقاليّة متّصلة أومنفصلة فممّا لا ترتضيه صناعة البلاغة وهو ظاهر .

وأمّا ما أشار إليه من قوله صلّى الله عليه وآله : « إنّما هو الشرك» فليس بصريح في أنّ الشرك مراد لفظيّ من الآية وإنّما هو الانطباق ، وسيجيء البحث عن الحديث في البحث الروائيّ التالي إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : «وتلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء» الخ في الإشارة بلفظ البعيد إلى الحجّة تفخيم وتعظيم لأمرها لكونها حجّة قاطعة جارية على صراط الفطرة مأخوذة بمقدّماتها منها .

وأمّا قوله : « نرفع درجات من نشاء » فالدرجات ـ كما قيل ـ هي مراقي السلّم ثمّ توسّع فيها فاُطلق على مراتب الكمال من المعنويّات كالعلم و الإيمان و الكرامة و الجاه وغير ذلك فرفعه تعالى من يشاء من عباده درجات من الرفع هو تخصيصه بكمالات معنويّة وفضائل حقيقيّة في الخيرات الكسبيّة كالعلم والتقوى وغير الكسبيّة كالنبوّة و الرسالة والرزق وغيرها .

والدرجات لكونها نكرة في سياق الإيجاب مهملة غير مطلقة غير أنّ المتيقّن من معناها بالنظر إلى خصوص المورد هو درجات العلم و الهداية فقد رفع الله إبراهيم عليه‌السلام بهدايته وإراءته ملكوت السماوات والأرض وإيتائه اليقين والحجّة القاطعة ، والجميع من العلم ، وقد قال تعالى في درجات العلم : « يرفع الله الّذين آمنوا منكم و الّذين اُوتوا العلم درجات » (المجادلة : ١١) .

ثمّ ختم الآية بقوله : « إنّ ربّك حكيم عليم » لتثبيت أنّ ذلك كلّه كان بحكمة منه تعالى وعلم كما أنّ الحجج الّتي آتاها رسوله صلى‌الله‌عليه‌وآله المذكورة في السورة قبل هذه الحجّة من حكمته وعلمه تعالى ، وفي الكلام التفات من التكلّم إلى الغيبة لتطييب قلب النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله وتثبيت المعارف المذكورة فيه .

﴿بحث روائى﴾

في العيون : حدّثنا نعيم بن عبدالله بن تميم القرشيّ رضي الله عنه قال : حدّثنا أبي عن حمدان بن سليمان النيشابوريّ عن عليّ بن محمّد بن الجهم قال : حضرت مجلس المأمون وعنده الرضا عليه‌السلام فقال له المأمون : يا ابن رسول الله أليس من قولك أنّ الأنبياء معصومون؟ قال : بلى ، قال : فسأله عن آيات من القرآن في الأنبياء فكان فيما سأله أن قال له :

فأخبرني عن قول الله عزّ و جلّ في إبراهيم : « فلمّا جنّ عليه اللّيل رأى كوكباً قال هذا ربّي » .

فقال الرضا عليه السلام : إنّ إبراهيم وقع إلى ثلاثة أصناف : صنف يعبد الزهرة ، و صنف يعبد القمر ، وصنف يعبد الشمس وذلك حين خرج من السرب الّذي اُخفي فيه فلمّا جنّ عليه الليل رأى الزهرة قال : هذا ربّي على الإنكار و الاستخبار فلمّا أفل الكوكب قال : لا اُحبّ الآفلين لأنّ الاُفول من صفات المحدث لا من صفات القديم فلمّا رأى القمر بازغاً قال : هذا ربّي على الإنكار والاستخبار فلمّا أفل قال : لئن لم يهدني ربّي لأكوننّ من القوم الضالّين ، فلمّا أصبح رأى الشمس بازغة قال : هذا ربّي هذا أكبر من الزهرة والقمر على الإنكار والاستخبار لا على الإخبار والإقرار فلمّا أفلت قال للأصناف الثلاثة من عبدة الزهرة والقمر والشمس : ياقوم إنّي بريء ممّا تشركون إنّي وجّهت وجهي للّذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين .

وإنّما أراد إبراهيم بما قال أن يبيّن لهم بطلان دينهم ، ويثبت عندهم أنّ العبادة لايحقّ لما كان بصفة الزهرة و القمر والشمس ، و إنّما يحقّ العبادة لخالقها و خالق السماوات والأرض ، وكان ما احتجّ به على قومه ممّا ألهمه الله عزّوجلّ وآتاه كما قال عزّ و جلّ : و تلك حجّتنا آتيناها إبراهيم على قومه . فقال المأمون : لله درّك يا ابن رسول الله .

أقول : وتأييد الرواية بمضمونها عدّة من الاُمور الّتي استفدناها من سياق الآيات الكريمة ظاهر ، وسيأتي أيضاً بعض مايؤيّدها من الروايات ، وأمّا مافي الرواية من كون قول إبراهيم عليه السلام : « هذا ربّي » واقعاً على سبيل الإنكار و الاستخبار دون الإخبار و الإقرار فوجه من الوجوه الّتي تقدّمت في تفسير الآيات أورده عليه السلام في قطع حجّة المأمون ، ولا ينافي صحّة غيره من الوجوه لوكان هناك وجه كما سيأتي .

و كذا قوله : «لأنّ الاُفول من صفات المحدث » الخ ليس بظاهر في أنّ الحجّة مأخوذة من الاُفول الحادث كما ذكره بعضهم لجواز أن يكون الحجّة مأخوذة من عدم الحبّ و ملاكه كون الاُفول من صفات المحدث الّتي لا ينبغي أن يتعلّق بها حبّ فافهم .

وفي كمال الدين : أبي و ابن الوليد معاً عن سعد عن ابن بريد عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كان أبو إبراهيم منجّماً لنمرود ابن كنعان ، وكان نمرود لايصدر إلّا عن رأيه فنظر في النجوم ليلة من اللّيالي فأصبح فقال: لقد رأيت في ليلتي هذه عجباً فقال له نمرود : ما هو ؟ فقال : رأيت مولوداً يولد في أرضنا هذه يكون هلاكنا على يديه ، ولا يلبث إلّا قليلاً حتّى يحمل به فعجب من ذلك نمرود وقال : هل حمل به النساء ؟ فقال : لا ، وكان فيما اُوتي من العلم أنّه سيحرق بالنار ، ولم يكن اُوتي أنّ الله سينجّيه .

قال : فحجب النساء عن الرجال فلم يترك امرأة إلّا جعلت بالمدينة حتّى لا يخلص إليهنّ الرجال قال : وباشر أبو إبراهيم امرأته فحملت به فظنّ أنّه صاحبه فأرسل إلى نساء من القوابل لايكون في البطن شيء إلّا علمن به فنظرن إلى اُمّ إبراهيم فألزم الله تبارك وتعالى ذكره مافي الرحم الظهر فقلن : ما نرى شيئاً في بطنها .

فلمّا وضعت اُمّ إبراهيم أراد أبوه أن يذهب به إلى نمرود فقالت له امرأته : لا تذهب بابنك إلى نمرود فيقتله دعني أذهب به إلى بعض الغيران أجعله فيه حتّى يأتي عليه أجله ولا تكون أنت تقتل ابنك فقال لها : فاذهبي فذهبت به إلى غار ثمّ أرضعته ثمّ جعلت على باب الغار صخرة ثمّ انصرفت عنه فجعل الله رزقه في إبهامه فجعل يمصّها فيشرب لبناً ، وجعل يشبّ في اليوم كما يشبّ غيره في الجمعة ، ويشبّ في الجمعة كما يشبّ غيره في الشهر ، و يشبّ في الشهر كما يشبّ غيره في السنة فمكث ما شاء الله أن يمكث .

ثمّ إنّ اُمّه قالت لأبيه : لوأذنت لي أن أذهب إلى ذلك الصبيّ فأراه فعلت قال : ففعل [1] فأتت الغار فإذا هي بإبراهيم و إذا عيناه تزهران كأنّهما سراجان فأخذته و ضمّته إلى صدرها وأرضعته ثمّ انصرفت عنه فسألها أبوه عن الصبيّ فقالت : قد واريته في التراب .

فمكثت تعتلّ فتخرج في الحاجة ، و تذهب إلى إبراهيم فتضمّه إليها و ترضعه

(١) أى فعل الاذن اى أذن لها .

ثمّ تنصرف فلمّا تحرّك أتته اُمّه كماكانت تأتيه ، وصنعت كما كانت تصنع فلمّا أرادت الانصراف أخذ ثوبها فقالت له : مالك ؟ فقال : اذهبي بي معك فقالت له : حتى أستأمر أباك فلم يزل إبراهيم في الغيبة مخفيّاً بشخصه كاتماً لأمره حتّى ظهر فصدع بأمر الله تعالى ذكره ، وأظهر الله قدرته فيه .

أقول : وروى في قصص العلماء عن الصدوق عن أبيه و ابن الوليد ثمّ ساق السند إلى أبي بصير عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال : كان آزرعمّ إبراهيم منجّماً لنمرود وكان لايصدر إلّا عن رأيه فقال : لقد رأيت في ليلتي عجباً فقال : ماهو ؟ قال : إنّ مولوداً يولد في أرضنا هذه يكون هلاكنا على يديه فحجب الرجال عن النساء ، وكان تارخ وقع على اُمّ إبراهيم فحملت ثمّ ساق الحديث الى آخره .

وقد حمل وحدة السند في الحديثين ، و وحدة المضمون إلّا في أبي إبراهيم صاحب البحار أن قال : الظاهر أنّ مارواه الراوندي هو هذا الخبر بعينه ، و إنّما غيّره ليستقيم على اُصول الإماميّة . انتهى . ثمّ حمل الرواية وما في مضمونهامن الروايات الدالّة على أنّ آزر الوثني كان والداً لإبراهيم صلبيّاً على التقيّة .

وقد روى مثل المضمون السابق القمي في تفسيره والعيّاشي في تفسيره و روي من طرق أهل السنّة عن مجاهد ، ورواه الطبري في تاريخه و الثعلبي في قصص العلماء عن عامّة السلف من أهل العلم .

و كيف كان فالّذي ينبغي أن يقال : أنّ علماء الحديث و الآثار كأنّهم مجمعون على أنّ إبراهيم عليه‌السلام كان في بادي عمره قد اُخفي في سرب خوفاً من أن يقتله الملك نمرود ، ثمّ خرج عنه بعد حين فحاجّ أباه وقومه في أمر الأصنام و الكوكب و القمر و الشمس و حاجّ الملك في دعواه الربوبيّة ، وقد تقدّم أنّ سياق آيات القصّة يؤيّد هذا المعنى .

وأمّا أبوأبراهيم فقدذكر أهل التاريخ أنّ اسمه تارخ ـ بالحاء المهملةأوالمعجمة ـ و آزر إمّا لقبه أواسم صنم أووصف ذمّ أومدح بحسب لغتهم بمعنى المعتضد أوالأعرج وصفه به إبراهيم .

وذكروا أنّ هذا المشرك الّذي سمّاه القرآن أبا إبراهيم وذكر محاجّته إيّاه كان هو تارخ أباه الصلبيّ ووالده الحقيقيّ ووافقهم على ذلك عدّة من علماء الحديث و الكلام من أهل السنّة ، وخالفهم جمع منهم ، والشيعة كالمجمع على ذلك أوهم مجمعون إلّا ما يتراءى من بعض المحدّثين حيث أودعوا تلك الأخبار كتبهم ، و عمدة ما احتجّ به القائلون بأنّ آزر المشرك لم يكن والد إبراهيم ، وإنّما كان عمّه أوجدّه لأمّه الأخبار الواردة من طرق الفريقين في أنّ آباء النبيّ صلى الله عليه وآله كانوا موحّدين جميعاً لم يكن فيهم مشرك ، وقد طالت المشاجرة بين الفريقين .

أقول : و البحث على هذا النمط كيفما تمّ خارج عن البحث التفسيريّ وإن كان الباحثون من الفريقين في حاجة إلى إيراده واستنتاج حقّ ما ينتجه لكنّا في غنى عن ذلك فقد تقدّم أنّ الآيات دالّة على أنّ آزر المشرك الّذي يذكره الله تعالى في هذه الآيات من سورة الأنعام لم يكن والداً حقيقيّاً لإبراهيم عليه السلام .

فالروايات الدالّة على كون آزر أباه الحقيقيّ على مافيها من الاختلاف في سرد القصّة روايات مخالفة للكتاب لايعبأ بها ، ولا حاجة مع ذلك إلى حملها على التقيّة إن صحّ الحمل مع هذا الاختلاف بين القوم .

وفي تفسير القميّ في قوله تعالى : وكذلك نري إبراهيم الآية قال : حدّثني أبي عن إسماعيل بن مرار عن يونس بن عبدالرحمن عن هشام عن أبي عبدالله عليه السلام قال : كشط له عن الأرض ومن عليها ، وعن السماء ومن عليها ، و الملك الّذي يحملها ، والعرش ومن عليه ، وفعل ذلك برسول الله صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام .

أقول : وروى مثله في بصائر الدرجات بطريقين عن عبدالله بن مسكان و أبي بصير عن الصادق عليه السلام وبطريق عن عبدالرحيم عن الباقر عليه السلام ورواه العيّاشيّ عن زرارة وأبي بصير عن الصادق عليه السلام وعن زرارة وعبدالرحيم القصير عن الباقر عليه السلام و رواه في الدرّ المنثور عن ابن عبّاس و مجاهد و السدّيّ من مفسّري السلف ، و سيأتي في الكلام على العرش حديث عليّ عليه السلام المرويّ في الكافي في معنى العرش وفيه : قال : و الّذين يحملون العرش ومن حوله هم العلماء الّذين حمّلهم الله علمه قال : وهو الملكوت الّذي أراه الله أصفياءه ، و

أراه خليله عليه السلام فقال : وكذلك نري إبراهيم ملكوت السماوات و الأرض و ليكون من الموقنين الحديث .

وفي الحديث تفسير سائر الأخبار الواردة في تفسير إراءة الملكوت وتأييد لما قدّمناه في البيان السابق ، و سيوافيك الشرح المستوفى لهذا الحديث في سورة الأعراف إن شاء الله تعالى .

و في تفسير العيّاشيّ عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لمّا رأى ملكوت السماوات و الأرض التفت فرأى رجلاً يزني فدعا عليه فمات ثمّ رأى آخر فدعا عليه فمات حتّى رأى ثلاثة فدعا عليهم فماتوا فأوحى الله إليه أن ياإبراهيم : إنّ دعوتك مجابة فلا تدع على عبادي فإنّي لوشئت لم أخلقهم إنّي خلقت خلقي على ثلاثة أصناف : عبد يعبدني ولا يشرك بي شيئاً ، وعبد يعبد غيري فلن يفوتني ، وعبد يعبد غيري فأُخرج من صلبه من يعبدني .

أقول : و الرواية مستفيضة ورواه في الكافي مسنداً عن أبي بصير عنه عليه السلام و رواه الصدوق في العلل عنه عليه السلام والطبرسيّ في الاحتجاج عن العسكريّ عليه السلام ، ورواه في الدرّ المنثور عن ابن مردويه عن عليّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، وعن أبي الشيخ و ابن مردويه والبيهقيّ في الشعب من طريق شهر بن حوشب عن معاذ بن جبل عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم و عن عدّة من المفسّرين موقوفاً .

وفي تفسير العيّاشيّ عن محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال : في إبراهيم إذ رأى كوكباً قال : إنّما كان طالباً لربّه ولم يبلغ كفراً ، و إنّه من فكّر من الناس في مثل ذلك فإنّه بمنزلته .

وفي تفسير القمّيّ قال : وسئل أبوعبدالله عليه السلام عن قول إبراهيم : «هذا ربّي» هل أشرك في قوله : هذا ربّي ؟ فقال : من قال هذا اليوم فهو مشرك ، ولم يكن من إبراهيم شرك ، وإنّما كان في طلب ربّه وهو من غيره شرك .

أقول : ويقابل الّذي هو طالب من تمّ له البيان وقامت له الحجّة الواضحة فهو غير طالب ، وليس لغير الطالب أن يفترض ما فيه شرك .

وفي تفسير العيّاشيّ عن حجر قال : أرسل العلاء بن سيّابة يسأل أباعبدالله عليه السلام عن قول إبراهيم : « هذا ربّي » وأنّه من قال هذا اليوم فهو عندنا مشرك . قال : لم يكن من إبراهيم شرك إنّما كان في طلب ربّه ، وهو من غيره شرك .

و فيه عن محمّد بن حمران قال : سألت أباعبدالله عليه السلام عن قول الله فيما أخبر عن إبراهيم : «هذا ربّي» قال : لم يبلغ به شيئاً ، أراد غير الّذي قال .

أقول : المراد به ظاهراً أنّه أراد به أنّ قوله : «هذا ربّي» لا يتعدّى مفهوم نفسه وليس له وراء ذلك معنى يحكي عنه أي إنّه قاله على سبيل الافتراض أو تسليم المدّعى لبيان فساده بفساد لوازمه كما تقدّمت الإشارة إليه .

في الدرّ المنثور في قوله تعالى : الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم الآية أخرج أحمد والبخاريّ ومسلم والترمذيّ وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم و الدار قطنيّ في الأفراد و أبوالشيخ وابن مردويه عن عبدالله بن مسعود قال : لمّا نزلت هذه الآية : «الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » شقّ ذلك على الناس فقالوا : يارسول الله و أيّنا لا يظلم نفسه ؟ قال : إنّه ليس الّذي تعنون ألم تسمعوا ماقال العبد الصالح : «إنّ الشرك لظلم عظيم » ؟ إنّما هو الشرك .

أقول : المراد بالعبد الصالح لقمان على ماحكاه الله تعالى من قوله في سورة لقمان . وفي الحديث دلالة على أنّ سورة الأنعام نزلت بعد سورة لقمان ، وقد تقدّم أنّ كون المراد هو الشرك إنّما هو الانطباق بحسب المورد والشرك ذنب لا تتعلّق به مغفرة أصلاً بخلاف غيره كائناً ماكان ، والدليل على ما ذكرنا مايأتي من الروايات .

وفيه أخرج أحمد و الطبرانيّ وأبوالشيخ وابن مردويه والبيهقيّ في شعب الإيمان عن جرير بن عبدالله قال : خرجنا مع رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم فلمّا برزنا من المدينة إذا راكب يوضع نحونا فانتهى إلينا فسلّم فقال له النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم : من أين أقبلت ؟ فقال : من أهلي و ولدي و عشيرتي أُريد رسول الله . قال : قد أصبته قال : علّمني ما الإيمان ؟ قال : تشهد أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله ، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة و تصوم رمضان و تحجّ البيت قال : قدأقررت .

ثمّ إنّ بعيره دخلت يده في شبكة جردان فهوى ووقع الرجل على هامته فمات، فقال رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم: هذا من الّذين عملوا قليلاً واُجروا كثيراً، هذا من الّذين قال الله: الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اُولئك لهم الأمن وهم مهتدون، إنّي رأيت الحور العين يدخلن في فيه من ثمار الجنّة فعلمت أنّ الرجل مات جائعاً.

أقول: ورواه أيضاً عن الحكيم الترمذيّ وابن أبي حاتم عن ابن عبّاس نحوه، ورواه العيّاشيّ في تفسيره عن جابر الجعفيّ عمّن حدّثه عن النبيّ صلّى الله عليه وآله مثله.

وفيه أخرج عبد بن حميد عن إبراهيم التيميّ أنّ رجلاً سأل عنها النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم فسكت حتّى جاء رجل فأسلم فلم يلبث إلّا قليلاً حتّى قاتل فاستشهد فقال النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: هذا منهم من الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم.

وفيه أخرج الفاريابيّ وعبد بن حميد وابن أبي حاتم وأبو الشيخ والحاكم وصحّحه وابن مردويه عن عليّ بن أبي طالب في قوله: «الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» قال: نزلت هذه الآية في إبراهيم وأصحابه خاصّة ليس في هذه الاُمّة.

أقول: والرواية لا توافق بظاهرها الاُصول الكلّيّة المستخرجة من الكتاب والسنّة فإنّ الآية لا تشتمل بمضمونها على حكم خاصّ تختصّ به اُمّة دون اُمّة كالأحكام الفرعيّة التشريعيّة الّتي ربّما تختصّ بزمان دون زمان، وأمّا الإيمان بماله من الأثر على مراتبه، وكذا الظلم على مراتبه بمالها من سوء الأثر في الإيمان فإنّما ذلك أمر مودع في الفطرة الإنسانيّة لا يختلف باختلاف الأزمنة والاُمم.

وقال بعض المفسّرين في توجيه الحديث: لعلّ مراده أنّ الله خصّ إبراهيم وقومه بأمن موحّدهم من عذاب الآخرة مطلقاً لا أمن الخلود فيه فقط، ولعلّ سبب هذا ـ إن صحّ ـ أنّ الله تعالى لم يكلّف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاء بتربية شرائعهم المدنيّة الشديدة لهم في الأحوال الشخصيّة والأدبيّة وغيرها.

وقد عثر الباحثون على شريعة حمورابي الملك الصالح الّذي كان في عهد إبراهيم وباركه وأخذ منه العشور ـ كما في سفر التكوين ـ فإذا هي كالتوراة في أكثر أحكامها، وأمّا فرض الله الحجّ على لسان إبراهيم فقد كان في قوم ولده إسماعيل لا في قومه الكلدانيّين

وأمّا هذه الأُمّة فإنّ من موحّديها من يعذّبون بالمعاصي على قدرها لأنّهم خوطبوا بشريعة كاملة يحاسبون على إقامتها . انتهى .

وفي كلامه من التحكّم مالا يخفى فقد تقدّم أنّ الملك حمورابي هذا كان يعيش على رأس سنة ألف وسبعمائةقبل المسيح ، وإبراهيم عليه السلام كان يعيش على راس الألفين قبل المسيح تقريباً كما ذكره .

وحمورابي هذا وإن كان ملكاً صالحاً في دينه عادلاً في رعيّته ملتزماً العمل بقوانين وضعها و أمر بإجرائها في مملكته أحسن إجراء و إنفاذ ، وهي أقدم القوانين المدنيّة الموضوعة على ماقيل إلّا أنّه كان وثنيّاً ، وقد استمدّ بعدّة من آلهة الوثنيّين في ما كتبه بعد الفراغ عن كتابة شريعته على ماعثروا عليه في الآثار المكشوفة في خرائب بابل ، و الآلهة الّتي ذكرها في بيانه الموضوع فيختام القانون ، وشكرها في أن آتته الملك العظيم ووفّقته لبسط العدل ووضع الشريعة ، و استعان بها و استمدّ منها في حفظ شريعته عن الزوال والتحريف هي « ميروداخ » إله الآلهة ، و « اي » إله القانون و العدل و الإله « زاماما » والإلهة « إشتار » إلها الحرب و «شاماش» الإله القاضي في السماء و الأرض و «سين» إله السماوات ، و « حاداد » إله الخصب و « نيرغال » إله النصر و « بل » إله القدر والإلهة « بيلتيس » والإلهة « نينو » و الإله «ساجيلا» وغيرها .

والّذي ذكره من أنّ الله لم يكلّف قوم إبراهيم شيئاً غير التوحيد اكتفاءً بتربية شرائعهم المدنيّة الخ يكذّبه أنّ القرآن يحكي عن لسان إبراهيم عليه السلام الصلاة كما في أدعيته في سورة إبراهيم ويذكر أنّ الله أوحى إليه فعل الخيرات و إيتاء الزكاة كما في سورة الأنبياء ، وأنّه شرع الحجّ وأباح لحوم الأنعام كما في سورة الحجّ ، وكان من شريعته الاعتزال عن المشركين كمافيسورة الممتحنة ، وكان ينهى عن كلّ ظلم لا ترتضيه الفطرة كما فيسورة الأنعام وغيرها ، ومن شرعه التطهّر كما تشير إليه سورة الحجّ و وردت الأخبار أنّه عليه السلام شرع الحنيفيّة وهي عشر خصال : خمس في الرأس و خمس في البدن ومنها الختنة ، وكان يحيّي بالسلام كما في سورة هود و مريم .

وقد قال الله تعالى : « ملّة أبيكم إبراهيم » (الحجّ : ٧٨) و قال : « قل بل ملّة

إبراهيم حنيفاً» (البقرة : ١٣٥) فوصف هذا الدين على ماله من الاُصول والفروع بأنّه ملّة إبراهيم عليه السلام ، وهذا وإن لم يدلّ على أنّ هذا الدين على مافيه من تفاصيل الأحكام كان مشرّعاً في زمن إبراهيم عليه السلام بل الأمر بالعكس كما يدلّ عليه قوله : «شرع لكم من الدين ماوصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى و عيسى» (الشورى : ١٣) إلّا أنّه يدلّ على أنّ شرائعه راجعة إلى أصل أو اُصول كلّيّة تهدي إليها الفطرة ممّا ترتضيه وتأمر به أولا ترتضيه وتنهى عنه قال تعالى في آخر هذه السورة بعدما ذكر حججاً على الشرك وجملاً من الأوامر والنواهي الكلّيّة مخاطباً نبيّه صلى الله عليه وآله : «قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم* ديناً قيماً ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين» (الأنعام : ١٦١) .

ولو كان الأمر على ما ذكره أنّ الله لم يشرّع لإبراهيم عليه السلام شريعة بل اكتفى بما بين يديه من القانون المدنيّ الدائر و هو شريعة حمورابي لكانت الشريعة المذكورة ممضاة مصوّبة من عند الله ، وكانت من أجزاء دين إبراهيم عليه السلام بل الدين الإسلاميّ الّذي شرع في القرآن لأنّه هو ملّة إبراهيم حنيفاً فكانت إحدى الشرائع الإلهيّة و نوعاً من الكتب السماويّة .

والحقّ الّذي لا مرية فيه أنّ الوحي الإلهيّ كان يعلّم الأنبياء السالفين و اُممهم اُصولاً كلّيّة في المعاش و المعاد كأنواع من العبادة وسنناً كلّيّة في الخيرات و الشرور يهتدي إلى تشخيصها الإنسان سليم العقل من المعاشرة الصالحة و التجنّب عن الظلم والإسراف وإعانة المستكبرين ونحوها ، ثمّ يؤمرون بالدخول في المجتمعات بهذا التجهيز الّذي جهّزوا به ، والدعوة إلى أخذ الخير والصلاح ورفض الشرّ والفحشاء والفساد سواء كانت المجتمعات الّتي دخلوا فيها يدبّرها استبداد الظلمة والطغاة أو رأفة العدول من السلاطين وسياستهم المنظّمة .

ولم يشرّع تفاصيل الأحكام قبل ظهور الدين الإسلاميّ إلّا في التوراة وفيها أحكام يشابه بعضها بعض ما في شريعة حمورابي غير أنّ التوراة نزّلها الله على موسى عليه السلام وكانت محفوظة في بني إسرائيل فقدوها في فتنة بخت نصّر الّتي أفنت جمعهم وخرّبت هيكلهم ولم

يبق منهم إلّا شرذمة ساقتهم الأسارة إلى بابل فاستعبدوا واُسكنوا فيه إلى أن فتح الملك كورش بابل وأعتقهم من الأسر وأجازلهم الرجوع إلى بيت المقدس ، وأن يكتب لهم عزراء الكاهن التوراة بعد ما اُعدمت نسخها و نسيت متون معارفها ، وقد اعتادوا بقوانين بابل الجارية بين الكلدانيّين .

ومع هذا الحال كيف يحكم بأنّ الله أمضى في الشريعة الكليميّة كثيراً من شرائع حمورابي ، والقرآن إنّما يصدّق من هذه التوراة بعض ما فيها ، وبعد ذلك كلّه لا مانع من كون بعض القوانين غير السّماويّة مشتملاً على بعض الموادّ الصّالحة و الأحكام الحقّة .

و في الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى : « الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » قال : هو الشرك .

وفيه بطريق آخر عن أبي بصير عنه عليه السلام في الآية قال : بشكّ .

أقول : ورواه العيّاشيّ أيضاً في تفسيره عن أبي بصير عنه عليه السلام .

و في تفسير العيّاشيّ عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألت عن قول الله : الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم قال : نعوذ بالله يا أبا بصير أن نكون ممّن لبس إيمانه بظلم . ثمّ قال : اُولئك الخوارج وأصحابهم .

وفيه عن يعقوب بن شعيب عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : ولم يلبسوا إيمانهم بظلم قال : الضلال وما فوقه .

أقول : كأنّ المراد بالضلال في الرواية الشرك الّذي هو أصل كلّ ظلم وبما فوقه ما يزيد عليه من المعاصي والمظالم ، أو المراد بالضلال أدنى ما يتحقّق به الظلم من المعاصي، وبما فوقه الشرك الّذي هو المرتبة الشديدة من الضلال فإنّ كلّ معصية ضلال .

و الروايات ـ كما ترى ـ تتفنّن في تفسير الظلم في الآية فتارة تفسّرها بالشرك وتارة بالشكّ وتارة بما عليه الخوارج ، وفي بعضها : أنّ منه ولاية أعدائهم ، و كلّ ذلك من شواهد ما قدّمنا أنّ الظلم في الآية مطلق وهو في إطلاقه ذو مراتب بحسب درجات الأفهام .

﴿ كلام في قصة ابراهيم عليه السلام وشخصيته ﴾

وفيه أبحاث مختلفة قرآنيّة وأُخرى علميّة وتاريخيّة وغير ذلك .

١ـ قصة ابراهيم عليه السلام في القرآن كان إبراهيم عليه السلام في طفوليّته إلى أوائل تمييزه يعيش في معزل من مجتمع قومه ثمّ خرج إليهم ولحق بأبيه فوجده و قومه يعبدون الأصنام فلم يرتض منه ومنهم ذلك و قد كانت فطرته طاهرة زاكية مؤيّدة من الله سبحانه بالشهود الحقّ و إراءة ملكوت كلّ شيء وبالجملة بالقول الحقّ و العمل الصّالح .

فأخذ يحاجّ أباه في عبادته الأصنام ويدعوه إلى رفضها وتوحيد الله سبحانه واتّباعه حتّى يهديه إلى مستقيم الصراط و يبعّده من ولاية الشيطان ، ولم يزل يحاجّه و يلحّ عليه حتّى زبره و طرده عن نفسه و أوعده أن يرجمه إن لم ينته عن ذكر آلهته بسوء والرغبة عنها .

فتلطّف إبراهيم عليه السلام إرفاقاً به وحناناً عليه وقد كان ذا خلق كريم و قول مرضيّ فسلّم عليه ووعده أن يستغفر له ويعتزله وقومه وما يعبدون من دون الله (مريم: ٤١ ـ٤٨)

وقد كان من جانب آخر يحاجّ القوم في أمر الأصنام (الأنبياء : ٥١ ـ ٥٦ ، الشعراء : ٦٩ ـ ٧٧ ، الصافّات : ٨٣ ـ ٨٧) و يحاجّ أقواماً آخرين منهم يعبدون الشمس والقمر والكوكب في أمرها حتّى ألزمهم الحقّ وشاع خبره في الانحراف عن الأصنام والآلهة (الأنعام : ٧٤ـ٨٢) حتّى خرج القوم ذات يوم إلى عبادة جامعة خارج البلد واعتلّ هو بالسقم فلم يخرج معهم وتخلّف عنهم فدخل بيت الأصنام فراغ على آلهتهم ضرباً باليمين فجعلهم جذاذاً إلّا كبيراً لهم لعلّهم إليه يرجعون فلمّا تراجعوا وعاموا بما حدث بآلهتهم وفتّشوا عمّن ارتكب ذلك قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم .

فأحضروه إلى مجمعهم فأتوا به على أعين الناس لعلّهم يشهدون فاستنطقوه فقالوا أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون وقد

كان أبقى كبير الأصنام ولم يجذّه و وضع الفاس على عاتقه أو ما يقرب من ذلك ليشهد الحال على أنّه هو الّذي كسر سائر الأصنام.

و إنّما قال عليه السلام ذلك و هو يعلم أنّهم لا يصدّقونه على ذلك وهم يعلمون أنّه جماد لا يقدر على ذلك لكنّه قال ما قال لتعقّبه بقوله : فاسألوهم إن كانوا ينطقون حتّى يعترفوا بصريح القول بأنّهم جمادات لاحياة لهم ولا شعور ، ولذلك لمّا سمعوا قوله رجعوا إلى أنفسهم فقالوا : إنّكم أنتم الظالمون ثمّ نكسوا على رءوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون قال : أفتعبدون من دون الله ما لايضرّكم ولا ينفعكم اُفّ لكم و لما تعبدون من دون الله أفلا تعقلون أتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وماتعملون .

قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم فبنوا له بنياناً وأسعروا فيه جحيماً من النار و قد تشارك في أمره الناس جميعاً وألقوه في الجحيم فجعله الله برداً عليه وسلاماً وأبطل كيدهم (الأنبياء : ٥٦ ـ ٧٠ ، الصافّات : ٨٨ ـ ٩٨) وقد اُدخل في خلال هذه الأحوال على الملك ، وكان يعبده القوم ويتّخذونه ربّاً فحاجّ إبراهيم في ربّه فقال إبراهيم ربّي الّذي يحيي ويميت فغالطه الملك وقال : أنا اُحيي واُميت كقتل الأسير وإطلاقه فحاجّه إبراهيم بأصرح ما يقطع مغالطته فقال : إنّ الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الّذي كفر (البقرة : ٢٥٨) .

ثمّ لمّا أنجاه الله من النار أخذ يدعو إلى الدين الحنيف دين التوحيد فآمن له شرذمة قليلة وقد سمّى الله تعالى منهم لوطاً ومنهم زوجته الّتي هاجر بها وقد كان تزوّج بها قبل الخروج من الأرض إلى الأرض المقدّسة (١).

ثمّ تبرّأ هو عليه السلام ومن معه من المؤمنين من قومهم و تبرّأ هو من آزر الّذي كان يدعوه أباً ولم يكن بوالده الحقيقيّ (٢) وهاجر ومعه زوجته ولوط إلى الأرض المقدّسة

---

(١) والدليل على ايمان جمع من قومه به قوله تعالى : « قدكانت لكم اسوة حسنة فيابراهيم والذين معه اذ قالوا لقومهم انا برآء منكم » (الممتحنة: ٤) والدليل على تزوجه قبل الخروج الى الارض المقدسةسؤاله الولد الصالح من ربه فيقوله : «وقال انى ذاهب الى ربى سيهدين رب رب هب لى من الصالحين » (الصافات : ١٠٠) .

(٢) وقد تقدم استفادة ذلك من دعائه المنقول فى سورة ابراهيم .

ليدعو الله سبحانه من غير معارض يعارضه من قومه الجفاة الظالمين (الممتحنة : ٤ ، الأنبياء : ٧١) وبشّره الله سبحانه هناك بإسماعيل وبإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب وقد شاخ و بلغه كبر السنّ فولد له إسماعيل ثمّ ولد له إسحاق و بارك الله سبحانه فيه و في ولديه و أولادهما .

ثمّ إنّه عليه السلام بأمر من ربّه ذهب إلى أرض مكّة وهي واد غير ذي زرع فأسكن فيه ولده إسماعيل وهو صبيّ ورجع إلى الأرض المقدّسة فنشأ إسماعيل هناك واجتمع عليه قوم من العرب القاطنين هناك وبنيت بذلك بلدة مكّة .

وكان عليه السلام ربّما يزور إسماعيل في أرض مكّة قبل بناء مكّة والبيت و بعد ذلك (البقرة : ١٢٦ ، إبراهيم : ٣٥ ـ ٤١) ثمّ بنى بها الكعبة البيت الحرام بمشاركة من إسماعيل وهي أوّل بيت وضع للناس من جانب الله مباركاً وهدى للعالمين فيه آيات بيّنات مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً (البقرة : ١٢٧ ـ ١٢٩ ، آل عمران : ٩٦ ـ ٩٧) و أذّن في الناس بالحجّ وشرّع نسك الحجّ (الحجّ ٢٦ : ٣٠) .

ثمّ أمره الله بذبح ولده إسماعيل عليهما السلام فخرج معه للمنسك فلمّا بلغ معه السعي قال يا بنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين فلمّا أسلما و تلّه للجبين نودي أن يا إبراهيم قد صدّقت الرؤيا و فداه الله سبحانه بذبح عظيم (الصافّات : ١٠١ ـ ١٠٧) .

و آخر ما قصّ القرآن الكريم من قصصه عليه السلام أدعيته في بعض أيّام حضوره بمكّة المنقولة في سورة إبراهيم (آية ٣٥ ـ ٤١) وآخر ما ذكر فيها قوله عليه السلام : « ربّنا اغفرلي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب » .

٣ ـ منزلة ابراهيم عند الله سبحانه و موقفه العبودى أثنى الله تعالى على إبراهيم عليه السلام في كلامه أجمل الثّناء و حمد محنته في جنبه أبلغ الحمد ، و كرّر ذكره باسمه في نيّف وستّين موضعاً من كتابه وذكر من مواهبه ونعمه عليه شيئاً كثيراً . وهاك جملاً من ذلك : آتاه الله رشده من قبل (الأنبياء : ٤١) واصطفاه في الدنيا وإنّه في الآخرة

لمن الصالحين إذ قال له ربّه أسلم قال أسلمت لربّ العالمين (البقرة : ١٣٠ ـ ١٣١) وهو الّذي وجّه وجهه إلى ربّه حنيفاً وما كان من المشركين (الأنعام : ٧٩) وهو الّذي اطمأنّ قلبه بالله و أيقن به بما أراه الله من ملكوت السماوات و الأرض (البقرة : ٢٦٠ ، الأنعام : ٧٥)

واتّخذه الله خليلاً (النساء : ١٢٥) و جعل رحمته و بركاته عليه و على أهل بيته ووصفه بالوفاء (النجم : ٣٧) ومدحه بأنّه حليم أوّاه منيب (هود : ٧٣ ـ ٧٥) ومدحه أنّه كان اُمّة قانتاً لله حنيفاً ولم يك من المشركين شاكراً لأنعمه اجتباه و هداه إلى صراط مستقيم وآتاه في الدنيا حسنة وإنّه في الآخرة لمن الصالحين (النحل: ١٢٠ـ١٢٢) .

وكان صدّيقاً نبيّاً (مريم : ٤١) و عدّه الله من عباده المؤمنين ومن المحسنين وسلّم عليه (الصافّات : ٨٣ ـ ١١١) وهو من الّذين وصفهم بأنّهم اُولو الأيدي والأبصار وأنّه أخلصهم بخالصة ذكرى الدار (ص : ٤٥ ـ ٤٦) .

و قد جعله الله للناس إماماً (البقرة : ١٢٤) و جعله أحد الخمسة اُولي العزم الّذين آتاهم الكتاب و الشريعة (الأحزاب : ٧ ، الشورى : ١٣ ، الأعلى : ١٨ـ ١٩) وآتاه الله العلم والحكمة والكتاب والملك والهداية وجعلها كلمة باقية في عقبه (النساء :٥٤، الأنعام : ٧٤ ـ ٩٠ ، الزخرف : ٢٨) وجعل في ذرّيّته النبوّة والكتاب (الحديد : ٢٦) وجعل له لسان صدق في الآخرين (الشعراء : ٨٤ ، مريم : ٥٠) فهذه جمل ما منحه الله سبحانه من المناصب الإلهيّة ومقامات العبوديّة ولم يفصّل القرآن الكريم في نعوت أحد من الأنبياء والرسل المكرمين و كراماتهم ما فصّل من نعوته و كراماته عليه السلام .

وليراجع في تفسير كلّ من مقاماته المذكورة إلى ماشرحناه في الموضع المختصّ به فيما تقدّم أو سنشرحه إن شاء الله تعالى فالاشتغال به ههنا يخرجنا عن الغرض المعقود له هذه الأبحاث .

وقد حفظ الله سبحانه حياته الكريمة وشخصيّته الدينيّة بماسمّى هذا الدين القويم بالإسلام كما سمّاه عليه السلام ونسبه إليه قال تعالى: « ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين

من قبل» (الحجّ : ٧٨) و قال : « قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم ديناً قيماً ملّة إبراهيم حنيفاً وما كان من المشركين » (الأنعام : ١٦١) .

وجعل الكعبة البيت الحرام الّذي بناها قبلة للعالمين وشرّع مناسك الحجّ و هي في الحقيقة أعمال ممثّلة لقصّة إسكانه ابنه وأُمّ ولده وتضحية ابنه إسماعيل وما سعى به إلى ربّه والتوجّه له وتحمّل الأذى والمحنة في ذاته كما تقدّمت الإشارة إليه في تفسير قوله تعالى : « وإذ جعلنا البيت مثابة للناس » الآية (البقرة : ١٢٥) في الجزء الأوّل من الكتاب .

٣ - أثره المبارك في المجتمع البشري و من مننه عليه السلام السابغة أنّ دين التوحيد ينتهي إليه أينما كان وعند من كان فإنّ الدين المنعوت بالتوحيد اليوم هو دين اليهود ، وينتهي إلى الكليم موسى بن عمران عليه السلام وينتهي نسبه إلى إسرائيل يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليه السلام ، ودين النصرانيّة وينتهي إلى المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام وهو من ذرّيّة إبراهيم عليه السلام ، و دين الإسلام والصادع به هو محمّد رسول الله صلى الله عليه وآله وينتهي نسبه إلى إسماعيل الذبيح بن إبراهيم الخليل عليهما السلام ، فدين التوحيد في الدنيا أثره الطيّب المبارك ، ويشاهد في الإسلام من شرائعه الصلاة والزكاة والحجّ و إباحة لحوم الأنعام والتبرّي من أعداء الله ، والسلام ، والطهارات العشر الحنيفيّة البيضاء خمس[1] منها في الرأس وخمس منها في البدن : أمّا الّتي في الرأس فأخذ الشارب وإعفاء اللحى وطمّ الشعر والسواك والخلال ، وأمّا الّتي في البدن فحلق الشعر من البدن والختان وتقليم الأظفار والغسل من الجنابة والطهور بالماء .

والبحث المستوفى يؤيّد أنّ السنن الصالحة من الاعتقاد والعمل في المجتمع البشريّ كائنة ما كانت من آثار النبوّة الحسنة كما تكرّرت الإشارة إليه في المباحث المتقدّمة ، فلإبراهيم عليه السلام الأيادي الجميلة على جميع البشر اليوم علموا بذلك أو جهلوا .

٤ - ماتقصه التوراة الموجودة في ابراهيم . قالت التوراة : « وعاش تارح (أبو إبراهيم) سبعين سنة وولد أبرام وناحور وهاران، وهذه مواليد تارح: ولد تارح أبرام وناحور

---

(١) رواها في مجمع البيان نقلا عن تفسير القمي .

وهاران ، وولد هاران لوطاً ، ومات هاران قبل أبيه في أرض ميلاده في « أور » الكلدانيّين واتّخذ أبرام وناحور لأنفسهما امرأتين اسم امرأة أبرام «ساراي» واسم امرأة ناحور مِلكة بنت هاران أبي ملكة وأبي يِسكة ، وكانت ساراي عاقراً ليس لها ولد وأخذ تارح أبرام ابنه ولوطاً بن هاران ابن ابنه ، وساراي كنّته امرأة أبرام ابنه فخرجوا معاً من اُور الكلدانيّين ليذهبوا إلى أرض كنعان فأتوا إلى حاران وأقاموا هناك ، وكانت أيّام تارح مائتين وخمس سنين ، ومات تارح في حاران .

قالت التوراة : وقال الربّ لأبرام : اذهب من أرضك ومن عشيرتك ومن بيت أبيك إلى الأرض الّتي اُريك فأجعلك اُمّة عظيمة واُباركك واُعظّم اسمك وتكون بركة واُبارك مباركيك،ولاعنك ألعنه ، ويتبارك فيك جميع قبائل الأرض ، فذهب أبرام كما قال له الربّ ، وذهب معه لوط ، وكان أبرام ابن خمس وسبعين سنة لمّا خرج من حاران فأخذ أبرام ساراي امرأته ولوطاً ابن أخيه وكلّ مقتنياتهما الّتي اقتنيا والنفوس الّتي امتلكا في حاران ، وخرجوا ليذهبوا إلى أرض كنعان فأتوا إلى أرض كنعان .

واجتاز أبرام في الأرض إلى مكان « شكيم » إلى « بلّوطه مورة » وكان الكنعانيّون حينئذ في الأرض ، وظهر الربّ لأبرام وقال : لنسلك اُعطي هذه الأرض فبنى هناك مذبحاً للربّ الّذي ظهر له ، ثمّ نقل من هناك إلى الجبل شرقيّ « بيت إيل » ونصبت خيمته وله « بيت إيل » من المغرب و « عاي » من المشرق فبنى هناك مذبحاً للربّ ودعا باسم الربّ ، ثمّ ارتحل أبرام ارتحالاً متوالياً نحو الجنوب .

وحدث جوع في الأرض فانحدر أبرام إلى مصر ليغرّب هناك لأنّ الجوع في الأرض كان شديداً ، وحدث لمّا قرب أن يدخل مصر أنّه قال لساراي امرأته : إنّي قد علمت أنّك امرأة حسنة المنظر فيكون إذا رآك المصريّون أنّهم يقولون : هذه امرأته فيقتلونني ويستبقونك ، قولي : إنّك اُختي ليكون لي خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك ، فحدث لمّا دخل أبرام إلى مصر أنّ المصريّين رأوا المرأة أنّها حسنة جدّاً ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون فاُخذت المرأة إلى بيت فرعون فصنع إلى أبرام خيراً بسببها وصار

له غنم وبقر وحمير وعبيد وإماء وأُتن وجمال .

فضرب الربّ فرعون وبيته ضربات عظيمة بسبب ساراي امرأة أبرام فدعا فرعون أبرام وقال : ماهذا الّذي صنعت لي ؟ لماذا لم تخبرني أنّها امرأتك ؟ لما ذا قلت : هي اُختي حتّى أخذتها لتكون زوجتي ؟ و الآن هو ذا امرأتك خذها و اذهب ، فأوصى عليه رجالاً فشيّعوه وامرأته و كلّ ماكان له .

ثمّ ذكرت التوراة : أنّ أبرام خرج من مصر ومعه ساراي ولوط و معهم الأغنام و الخدم والأموال العظيمة و وردوا « بيت إيل » المحلّ الّذي كانت فيه خيمته مضروبة بين « بيت إيل » و « عاي » ثمّ بعد حين تفرّق هو و لوط لأنّ الأرض ما كانت تسعهما فسكن أبرام كنعان ، و كان الكنعانيّون والفرزيّون ساكنين هناك ، و نزل لوط أرض سدوم .

ثمّ ذكرت : أنّه في تلك الأيّام نشبت حرب في أرض سدوم بين « أمرافل » ملك شنعار و معه ثلاثة من الملوك ، و بين بارَع ملك سدوم و معه أربعة من الملوك المتعاهدين فانهزم ملك سدوم و من معه انهزاماً فاحشاً و هربوا من الأرض بعد ماقتل من قتل منهم و نهبت أموالهم و سبيت نساؤهم و ذراريّهم ، وكان فيمن اُسر لوط وجميع أهله و نهبت أمواله .

قالت التوراة : فأتى من نجا وأخبر أبرام العبرانيّ وكان ساكناً عند « بلّوطات ممرى » الآموريّ أخي «أشكول » وأخي « عانر» و كانوا أصحاب عهد مع أبرام ، فلمّا سمع أبرام أنّ أخاه سبي جرّ غلمانه المتمرّنين ولدان بيته ثلاث مائة و ثمانية عشر و تبعهم إلى « دان » و انقسم عليهم هو و عبيده فكسّرهم وتبعهم إلى « حوبة » الّتي عن شمال دمشق واسترجع كلّ الأموال و استرجع لوطاً أخاه أيضاً و أملاكه و النساء أيضاً و الشعب .

فخرج ملك سدوم لاستقباله بعد رجوعه من كسرة « كدر لعومر» و الملوك الّذين معه إلى عمق «شوى» الّذي هو عمق الملك ، وملكي[1] صادق ملك « شاليم » أخرج خبزاً

---

(١) اسم لاحد الملوك المعاصر له عليه السلام .

وخمراً وكان كاهناً لله العليّ وباركه وقال : مبارك أبرام من الله العليّ مالك السماوات و الأرض ومبارك الله العليّ الّذي أسلم أعداءك في يدك فأعطاه عشراً من كلّ شيء .

وقال ملك سدوم لأبرام : أعطني النفوس ، وأمّا الأملاك فخذها لنفسك فقال أبرام لملك سدوم : رفعت يدي إلى الربّ الإله العليّ ملك السماء و الأرض لاآخذنّ لاخيطاً و لاشراك نعل ولا من كلّ ماهو لك فلا تقول : أنا أغنيت أبرام ليس لي غير الّذي أكله الغلمان وأمّا نصيب الرجال الّذين ذهبوا معي « عابر » و «اسلول» و « ممرا » فهم يأخذون نصيبهم .

إلى أن قالت : وأمّا ساراي فلم تلدله وكانت لها جارية مصريّة اسمها هاجر فقالت ساراي لأبرام : هوذا الربّ قد أمسكني عن الولادة ادخل على جاريتي لعلّي اُرزق منها بنين فسمع أبرام لقول ساراي فأخذت ساراي امرأة أبرام هاجر المصريّة جاريتها من بعد عشر سنين لإقامة أبرام في أرض كنعان وأعطتها لأبرام رجلها زوجة له فدخل على هاجر فحبلت .

ثمّ ذكرت : أنّ هاجر لمّا حبلت حقّرت ساراي واستكبرت عليها فشكت ساراي ذلك إلى أبرام ففوّض أبرام أمرها إليها فهربت هاجر منها فلقيها ملك فأمرها بالرجوع إلى سيّدتها و أخبرها أنّها ستلد ولداً ذكراً و تدعو اسمه إسماعيل لأنّ الربّ قد سمع لمذلّتها ، وأنّه يكون إنساناً و حشيّاً يضادّ الناس ويضادّونه ، و ولدت هاجر لأبرام ولداً وسمّاه أبرام إسماعيل وكان أبرام ابن ستّ وسبعين سنة لمّا ولدت هاجر إسماعيل لأبرام .

قالت التوراة : ولمّا كان أبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الربّ لأبرام وقال له : أنا الله القدير سر أمامي وكن كاملاً فأجعل عهدي بيني و بينك و اُكثرك كثيراً جدّاً فسقط أبرام على وجهه وتكلّم الله معه قائلاً : أمّا أنا فهوذا عهدي معك وتكون أباً لجمهور من الاُمم . فلا يدعى اسمك بعد أبرام بل يكون اسمك إبراهيم لأنّي أجعلك أباً لجمهور من الاُمم واُثمرك كثيراً جدّاً وأجعلك اُمماً ، وملوك منك يخرجون ، واُقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبديّاً لأكون إلهاً لك و لنسلك من بعدك

و اُعطي لك و لنسلك من بعدك أرض غربتك كلّ أرض كنعان ملكاً أبديّاً وأكون إلههم .

ثمّ ذكرت : أنّ الربّ جعل في ذلك عهداً بينه وبين إبراهيم ونسله أن يختتن هو وكلّ من معه ويختتنوا أولادهم اليوم الثامن من الولادة فختن إبراهيم وهو ابن تسع و تسعين سنة و ختن ابنه إسماعيل و هو ابن ثلاث عشرة سنة و سائر الذكور من بنيه و عبيده .

قالت التوراة : وقال الله لإبراهيم : ساراي إمرأتك لاتدعو اسمها ساراي بل اسمها سارة واُباركها وأعطيك أيضاً منها ابناً ، و اُباركها فتكون اُمماً و ملوك شعوب منها يكونون فسقط إبراهيم على وجهه وضحك و قال في قلبه : هل يولد لابن مائة سنة ؟ وهل تلد سارة وهي بنت تسعين سنة ؟

وقال إبراهيم لله : ليت إسماعيل يعيش أمامك فقال الله : بل سارة امرأتك تلدلك ابناً وتدعو اسمه إسحاق ، واُقيم عهدي معه عهداً أبديّاً لنسله من بعده و أمّا إسماعيل فقد سمعت لك فيه هاأنا اُباركه واُثمره واُكثّره كثيراً جدّاً ، إثنا عشر رئيساً يلد وأجعله اُمّة كبيرة ، ولكن عهدي اُقيمه مع إسحاق الّذي تلده لك سارة في هذا الوقت في السنة الآتية ، فلمّا فرغ من الكلام معه صعدالله عن إبراهيم .

ثمّ ذكرت قصّة نزول الربّ مع الملكين لإهلاك أهل سدوم قوم لوط وأنّهم وردوا على إبراهم فضافهم و أكلوا من الطعام الّذي عمله لهم من عجل قتله والزبد واللّبن اللّذين قدّمهما إليهم ثمّ بشّروه وبشّروا سارة بإسحاق وذكروا أمر قوم لوط فجادلهم إبراهيم في هلاكهم فأقنعوه وكان بعده هلاك قوم لوط .

ثمّ ذكرت أنّ إبراهيم انتقل إلى أرض «حرار» وتغرّب فيها وأظهر لملكه « أبيمالك» أنّ سارة اُخته فأخذها الملك منه فعاتبها الربّ في المنام فأحضر إبراهيم وعاتبه على قوله: أنّها اُختي فاعتذر أنّه إنّما قال ذلك خوفاً من القتل و اعترف أنّه في الحقيقة اُخته من أبيه دون اُمّه تزوّج بها فردّ إليه سارة وأعطاهما مالاً جزيلاً (نظير ما قصّ في فرعون) .

قالت التوراة : و افتقد الربّ سارة كما قال و فعل الربّ لسارة كما تكلّم فحبلت سارة وولدت لإبراهيم ابناً في شيخوخته في الوقت الّذي تكلّم الله عنه ودعا إبراهيم اسم ابنه الّذي ولدته له سارة إسحاق ، وختن إبراهيم إسحاق ابنه وهو ابن ثمانية أيّام كما أمره الله ، وكان إبراهيم ابن مائة سنة حين ولد له إسحاق ابنه ، وقالت سارة : فقد صنع إليّ الله ضحكاً كلّ من يسمع يضحك لي ، و قالت من قال لإبراهيم : سارة ترضع بنين حتّى ولدت ابناً في شيخوخته فكبر الولد و فطم وصنع إبراهيم وليمة عظيمة يوم فطام إسحاق .

ورأت سارة ابن هاجر المصريّة الّذي ولدته لإبراهيم يمزح فقالت لإبراهيم : اطرد هذه الجارية و ابنها لأنّ ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق فقبح الكلام جدّاً في عيني إبراهيم لسبب ابنه فقال الله لإبراهيم : لا يقبح في عينيك من أجل الغلام و من أجل جاريتك في كلّ ما تقول لك سارة اسمع لقولها لأنّه بإسحاق يدعى لك نسل وابن الجارية أيضاً سأجعله اُمّة لأنّه نسلك .

فبكّر إبراهيم صباحاً وأخذ خبزاً وقربة ماء و أعطاهما لهاجر واضعاً إيّاهما على كتفها والولد وصرفها فمضت و تاهت في برّيّة بئر سبع ولمّا فرغ الماء من القربة طرحت الولد تحت إحدى الأشجار ومضت و جلست مقابله بعيداً نحو رمية قوس لأنّها قالت : لا أنظر موت الولد فجلست مقابله و رفعت صوتها و بكت فسمع الله صوت الغلام و نادى ملاك الله هاجر من السّماء وقال لها : مالك ياهاجر ؟ لاتخافي لأنّ الله قد سمع لصوت الغلام حيث هو قومي واحملي الغلام وشدّي يدك به لأنّي سأجعله اُمّة عظيمة ، وفتح الله عينيها فأبصرت بئر ماء فذهبت وملأت القربة ماءً وسقت الغلام ، وكان الله مع الغلام فكبر وسكن في البرّيّة و كان ينمو رامي قوس ، وسكن في برّيّة فاران ، وأخذت له اُمّه زوجة من أرض مصر (١) .

قالت التوراة : وحدث بعد هذه الاُمور أنّ الله امتحن إبراهيم فقال له : يا إبراهيم فقال : ها أنا ذا فقال : خذ ابنك و حيدك الّذي تحبّه إسحاق و اذهب إلى أرض المريّا

---

(١) والواقع فى روايات المسلمين أنه تزوج من الجرهم وهم من عشائر العرب اليمنيين .

وأصعده هناك مُحرَقة على أحد الجبال الّذي أقول لك فبكّر إبراهيم صباحاً و شدّ على حماره وأخذ اثنين من غلمانه معه و إسحاق معه وشقّق حطباً لمحرقة وقام وذهب إلى الموضع الّذي قال له الله وفي اليوم الثالث رفع إبراهيم عينيه وأبصر الموضع من بعيد فقال إبراهيم لغلاميه : اجلسا أنتما ههنا مع الحمار ، وأمّا أنا و الغلام فنذهب إلى هناك ونسجد ونرجع إليكما ؛ فأخذ إبراهيم حطب المحرقة ووضعه على إسحاق ابنه وأخذ بيده النار والسكّين فذهبا كلاهما معاً ، و كلّم إسحاق إبراهيم أباه وقال : يا أبي فقال : ها أنا ذا يا ابني فقال : هوذا النار و الحطب ولكن أين الخروف للمحرقة ؟ فقال إبراهيم : الله يرى له الخروف للمحرقة يا ابني فذهبا كلاهما معاً .

فلمّا أتيا إلى الموضع الّذي قال له الله بنى هنالك إبراهيم المذبح و رتّب الحطب و ربط إسحاق ابنه و وضعه على المذبح فوق الحطب ثمّ مدّ إبراهيم يده و أخذ السكّين ليذبح ابنه فناداه ملاك الربّ من السماء وقال : إبراهيم إبراهيم ! فقال : ها انا ذا فقال : لا تمدّ يدك إلى الغلام ولا تفعل به شيئاً لأنّي الآن علمت أنّك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عنّي فرفع إبراهيم عينيه ونظر و إذا كبش و راءه ممسكاً في الغابة بقرنيه فذهب إبراهيم وأخذ الكبش وأصعده محرقة عوضاً عن ابنه فدعا إبراهيم اسم ذلك الموضع « يهوه يراه » حتّى أنّه يقال اليوم في جبل الربّ « يُرى » . و نادى ملاك الربّ إبراهيم ثانية من السماء وقال : بذاتي أقسمت يقول الربّ : إنّي من أجل أنّك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك وحيدك اُباركك مباركة وا ُكثر نسلك تكثير النجوم السماء وكالرمل الّذي على شاطئ البحر ويرث نسلك باب أعدائه و يتبارك في نسلك جميع اُمم الأرض من أجل أنّك سمعت لقولي ثمّ رجع إبراهيم إلى غلاميه فقاموا و ذهبوا معاً إلى بئرسبع وسكن إبراهيم في بئرسبع .

ثمّ ذكرت تزويجه إسحاق من عشيرته بكلدان ، ثمّ موت سارة و هي بنت مائة و سبع وعشرين في حبرون ، ثمّ ازدواج إبراهيم بعدها بقطورة و إيلادها عدّة من البنين ، ثمّ موت إبراهيم وهو ابن مائة وخمس وسبعين سنة ، ودفن ابنيه إسحاق و إسماعيل إيّاه في غار « مكفيلة » وهو مشهد الخليل اليوم .

فهذه خلاصة قصص إبراهيم عليه السلام وتاريخ حياته المورد في التوراة (سفر التكوين . الأصحاح الحادي عشر ـ الأصحاح الخامس والعشرون) وعلى الباحث الناقد أن يطبق ما ورد منه فيها على ما قصه القرآن الكريم ثم يرى رأيه .

٥ ـ الّذي تشتمل عليه من القصّة المسرودة على ما فيها من التدافع بين جملها والتناقض بين أطرافها ممّا يصدّق القرآن الكريم فيما ادّعاه أنّ هذا الكتاب المقدّس لعبت به أيدي التحريف.

فمن عمدة ما فيها من المغمض أنّها أهملت ذكر مجاهداته في أوّل أمره وحجاجاته قومه وما قاساه منهم من المحن والأذايا ، وهي طلائع بارقة لمّاعة من تاريخه عليه السلام .

و من ذلك إهمالها ذكر بنائه الكعبة المشرّفة وجعله حرماً آمناً وتشريعه الحجّ ، ولا يرتاب أيّ باحث دينيّ ولا ناقد اجتماعيّ أنّ هذا البيت العتيق الّذي لا يزال قائماً على قواعدها منذ أربعة آلاف سنة من أعظم الآيات الإلهيّة الّتي تذكّر أهل الدنيا بالله سبحانه وآياته ، وتستحفظ كلمة الحقّ دهراً طويلاً ، وهو أوّل بيت لله تعالى وضع للناس مباركاً وهدىً للعالمين .

وليس إهمال ذكره إلّا لنزعة إسرائيليّة من كتّاب التوراة ومؤلّفيها دعتهم إلى الصفح عن ذكر الكعبة ، وإحصاء ما بناه من المذابح مذبح بناه بأرض شكيم ، وآخر بشرقيّ بيت إيل ، وآخر بجبل الربّ .

ثمّ الّذي وصفوا به النبيّ الكريم إسماعيل : أنّه كان غلاماً وحشيّاً يضادّ الناس ويضادّونه ، ولم يكن له من الكرامة إلّا أنّه كان مطروداً من حضرة أبيه نما رامي قوس ! يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متمّ نوره .

و من ذلك ما نسبته إليه ممّا لا يلائم مقام النبوّة ولا روح التقوى والفتوّة كقولها : إنّ ملكي صادق ملك « شاليم » أخرج إليه خبزاً وخمراً وكان كاهناً لله العليّ وباركه[1].

---

(١) ربما وجهوا أن ملكى صادق هذا كاهن الرب هو « أمرافل » ملك شنعار المذكور فى اول القصة ، وهو « حمورابى » الملك صاحب الشريعة الذى هو أحد السلالة الاولى من ملوك ـ

و من ذلك قولها : إنّ إبراهيم أخبر تارة رؤساء فرعون مصر : أنّ سارة اُخته ووصّى سارة أن تصدّقه في ذلك إذ قال لها : قولي : إنّك اُختي ليكون لي خير بسببك ، وتحيا نفسي من أجلك ، وأظهر تارة اُخرى لأبيمالك ملك حرار : أنّها اُخته . فأخذها للزوجيّة فرعون تارة ، وأبيمالك اُخرى ، ثمّ ذكرت التوراة تأوّل إبراهيم في قوله : « إنّها اُختي » مرّة بأنّها اُختي في الدين ، واُخرى أنّها ابنة أبي من غير اُمّي فصارت لي زوجة .

وأيسر ما في هذا الكلام أن يكون إبراهيم (وحاشا مقام الخليل) يعرض زوجته سارة لأمثال فرعون وأبي مالك مستغلاً بها حتّى يأخذاها زوجة وهي ذات بعل و ينال هو بذلك جزيل العطاء ويستدرّهما بما عندهما من الخير !

على أنّ كلام التوراة صريح في أنّ سارة كانت عندئذ وخاصّة حينما أخذها أبيمالك عجوزاً قد عمّرت سبعين أو أكثر ، والعادة تقضي أنّ المرأة تفتقد في سنّ العجائز نضارة شبابها ووضاءة جمالها ، والملوك والجبابرة المترفون لا يميلون إلى غير الفتيات البديعة جمالاً الطريّة حسناً .

وربّما وجد ما يشا كل هذا المعنى في بعض الروايات ففي صحيحي البخاريّ ومسلم عن أبي هريرة أنّ النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم قال : لم يكذب إبراهيم النبيّ عليه السلام قطّ إلّا ثلاث كذبات ثنتين في ذات الله : قوله « إنّي سقيم » و قوله « بل فعله كبيرهم هذا » وواحدة في شأن سارة فإنّه قدم أرض جبّار ومعه سارة وكانت أحسن الناس فقال لها : إنّ هذا الجبّار

← بابل ، وقد اختلف فى تاريخ ملكه اختلافاً شديداً لا ينطبق أكثر ما قيل فيه زمان حياة ابراهيم وهو (٢٠٠٠) ق م فقد ذكر فى كتاب العرب قبل الاسلام أنه تملك بابل سنة ٢٢٨٧-٢٢٣٢ ق م وفى شريعة حمورابى نقلا عن كتاب أقدم شرائع العالم للاستاذ . ف . ادوارد أن سنى ملكه ٢٢٠٥ ٢١٦٧ ق م ، وفى قاموس اعلام الشرق والغرب أنه تولى سلطنة بابل سنة ١٧٢٨ - ١٦٨٦ ق م وفى قاموس الكتاب المقدس انه تولاها سنة ١٩٧٥ - ١٩٢٠ ق م .

وأوضح ما ينافى هذا الحدس أن الذى اكتشفوه من النصب فى خرائب بابل وعليها شريعة حمورابى تشتمل على ذكر عدة من آلهة البابليين ، ويدل على كون حمورابي من الوثنيين ، ولا يستقيم عليه أن يكون كاهناً للرب .

إن يعلم أنّك امرأتي يغلبني عليك فإن سألك فأخبريه أنّك أُختي فإنّك أُختي في الإسلام فإنّي لا أعلم في الأرض مسلماً غيرك وغيري ، فلمّا دخل أرضه رآها بعض أهل الجبّار فأتاه فقال له : لقد قدم أرضك امرأة لا ينبغي لها أن تكون إلّا لك فأرسل إليها فأُتي بها فقام إبراهيم إلى الصلاة فلمّا دخلت عليه لم يتمالك أن بسط يده إليها فقبضت يده قبضة شديدة فقال لها : ادعي الله أن يطلق يدي ولا أضرّك ففعلت فعاد فقبضت أشدّ من القبضتين (١) الأُولين فقال : ادعي الله أن يطلق يدي فلك الله أن لا أُضرّك ففعلت فأُطلقت يده ودعا الّذي جاء بها فقال له : إنّك إنّما أتيتني بشيطان ولم تأتني بإنسان فأخرجها من أرضي وأعطها هاجر .

قال : فأقبلت تمشي فلمّا رآها إبراهيم عليه السلام انصرف وقال لها : مهيم فقالت : خيراً كفّ الله يد الفاجر وأخدم خادماً . قال أبوهريرة : فتلك أُمّكم يا بني ماء السماء .

و في صحيح البخاريّ بطرق كثيرة عن أنس و أبي هريرة ، و في صحيح مسلم عن أبي هريرة وحذيفة ، وفي مسند أحمد عن أنس وابن عبّاس وأخرجه الحاكم عن ابن مسعود والطبرانيّ عن عبادة بن الصامت وابن أبي شيبة عن سلمان ، والترمذيّ عن أبي هريرة ، وأبوعوانة عن حذيفة عن أبي بكر حديث شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله يوم القيامة ، وهو حديث طويل فيه أنّ أهل الموقف يأتون الأنبياء واحداً بعد واحد يسألونهم الشفاعة عند الله ، وكلّما أتوا نبيّاً وسألوه الشفاعة ردّهم إلى من بعده واعتذر بشيء من عثراته حتّى ينتهوا إلى خاتم النبيّين محمّد صلى الله عليه وآله فيجيبهم إلى مسألتهم وفي الحديث : أنّهم يأتون إبراهيم عليه السلام يطلبون منه أن يشفع لهم عند الله فيقول لهم : لست هناكم إنّي كذبت ثلاث كذبات : قوله « إنّي سقيم » وقوله « بل فعله كبيرهم هذا » وقوله لامرأته « أخبريه أنّي أخوك ».

والاعتبار الصحيح لا يوافق مضمون الحديثين كما ذكره بعض الباحثين إذ لو كان المراد بهما أنّ الأقاويل الثلاث الّتي وصفت فيهما أنّها كذبات ليست كذبات حقيقة بل من قبيل التوريات والمعاريض البديعيّة كما ربّما يلوح من بعض ألفاظ الحديث كالّذي ورد في بعض طرقه من قول النبيّ صلى الله عليه وآله : « لم يكذب إبراهيم إلّا ثلاث كذبات كلّها في ذات الله »

(١) كذا فى الاصل المنقول عنه وكأن فيه سقطا .

وكذا قوله صلى الله عليه وآله : « ما منها كذبة إلّا ماحل[1] بها عن دين الله » فما بال إبراهيم في حديث القيامة يعدّها ذنوباً لنفسه ومانعة عن القيام بأمر الشفاعة ويعتذر بها عنها ؟ فإنّها على هذا التقدير كانت من محنه في ذات الله وحسناته في الدين لو جاز لنبيّ من الأنبياء أن يكذب لمصلحة الدين لكنّك قد عرفت في ما تقدّم من مباحث النبوّة في الجزء الثاني من هذا الكتاب أنّ ذلك ممّا لا يجوز على الأنبياء عليهم السلام قطعاً لاستيجابه سلب الوثوق عن إخباراتهم وأحاديثهم من أصلها .

على أنّ هذا النوع من الأخبار لو جاز عدّه كذباً ومنعه عن الشفاعة عند الله سبحانه كان قوله عليه السلام لمّا رأى كوكباً والقمر والشمس : هذا ربّي وهذا ربّي أولى بأن يعدّ كذباً مانعاً عن الشفاعة المنبئة عن القرب من الله تعالى .

على أنّ قوله عليه السلام على ما حكاه الله تعالى بقوله : « فنظر نظرة في النجوم فقال إنّي سقيم » لا يظهر بشيء من قرائن الكلام كونه كذباً غير مطابق للواقع فلعلّه عليه السلام كان سقيماً بنوع من السقم لا يحجزه عمّا همّ به من كسر الأصنام .

وكذا قوله عليه السلام للقوم إذ سألوه عن أمر الأصنام المكسورة بقولهم : «ءأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم » فأجابهم وهم يعلمون أنّ أصنامهم من الجماد الّذي لا شعور فيه ولا إرادة له : «بل فعله كبيرهم هذا » ثمّ أردفه بقوله : « فاسألوهم إن كانوا ينطقون » لاسبيل إلى عدّه كذباً فإنّه كلام موضوع مقام التبكيت مسوق لإلزام الخصم على الاعتراف ببطلان مذهبه ، ولذا لم يجد القوم بدّاً دون أن اعترفوا بذلك فقالوا : « لقد علمت ماهؤلاء ينطقون قال أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضرّكم أفّ لكم ولما تعبدون من دون الله » (الأنبياء : ٦٧)

ولو كان المراد أنّ الأقاويل الثلاث كذبات حقيقة كان ذلك من المخالفة الصريحة لكتاب الله تعالى ، ونحيل ذلك إلى فهم الباحث الناقد فليراجع ما تقدّم في الفصل ٢ من الكلام في منزلة إبراهيم عليه السلام عند الله تعالى و موقفه العبوديّ ممّا أثنى الله عليه بأجمل الثناء وحمده مقامه أبلغ الحمد .

---

(١) اى جادل .

وليت شعري كيف ترضى نفس باحث ناقد أو تجوّز أن ينطبق مثل قوله تعالى : « واذكر في الكتاب إبراهيم إنّه كان صدّيقاً نبيّاً » (مريم : ٤١) على رجل كذّاب يستريح إلى كذب القول كلّما ضاقت عليه المذاهب ؟ أو كيف يمدح الله بتلك المدائح الكريمة رجلاً لا يراقب الله سبحانه في حقّ أو صدق (حاشا ساحة خليل الله عن ذلك) .

وأمّا الأخبار المرويّة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام فإنّها تصدّق التوراة في أصل القصّة غير أنّها تجلّ إبراهيم عليه السلام عمّا نسب إليه من الكذب و سائر ما لا يلائم قدس ساحته ، و من أجمع ما يتضمّن قصّة الخليل عليه السلام ما في الكافي عن عليّ عن أبيه و عدّة من أصحابنا عن سهل جميعاً عن ابن محبوب عن إبراهيم بن زيد الكرخيّ قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إنّ إبراهيم عليه السلام كان مولده بكوثاريا [١] وكان أبوه من أهلها ، وكانت أُمّ ابراهيم وأُمّ لوط عليهما السلام وسارة وورقة ـ وفي نسخة رقبة ـ اُختين وهما ابنتان للاحج ، وكان لاحج نبيّاً منذراً ولم يكن رسولاً .

وكان إبراهيم عليه السلام في شبيبته على الفطرة الّتي فطر الله عزّ وجلّ الخلق عليها حتّى هداه الله تبارك وتعالى إلى دينه واجتباه ، وأنّه تزوّج سارة ابنة لاحج وهي ابنة خالته و كانت سارة صاحبة ماشية كثيرة و أرض واسعة وحال حسنة ، وكانت قد ملّكت إبراهيم جميع ما كانت تملكه فقام فيه وأصلحه و كثرت الماشية والزرع حتّى لم يكن بأرض كوثاريا رجل أحسن حالاً منه .

و إنّ إبراهيم عليه السلام لمّا كسر أصنام نمروذ وأمر به نمروذ فاُوثق وعمل له حيراً [٢] وجمع له فيه الحطب وألهب فيه النار ثمّ قذف إبراهيم عليه السلام في النار لتحرقه ثمّ اعتزلوها حتّى خمدت النار ثمّ أشرفوا على الحير فإذا هم بإبراهيم عليه السلام سليماً مطلقاً من وثاقه فاُخبر نمروذ خبره فأمرهم أن ينفوا إبراهيم عليه السلام من بلاده ، وأن يمنعوه من الخروج

(١) كانت قرية من اعمال الكوفة وضبطه الجزرى كوثى .

(٢) الحير مخفف الحاير وهو الحائط .

بماشيته وماله فحاجّهم إبراهيم عليه السلام عند ذلك فقال : إن أخذتم ماشيتي و مالي فإنّ حقّي عليكم أن تردّوا عليّ ما ذهب من عمري في بلادكم ، واختصموا إلى قاضي نمروذ فقضى على إبراهيم عليه السلام أن يسلّم إليهم جميع ما أصاب في بلادهم ، و قضى على أصحاب نمروذ أن يردّوا على إبراهيم عليه السلام ما ذهب من عمره في بلادهم ، واُخبر بذلك نمروذ فأمرهم أن يخلّوا سبيله و سبيل ماشيته و ماله و أن يخرجوه ، وقال : إنّه إن بقي في بلادكم أفسد دينكم و أضرّ بآلهتكم فأخرجوا إبراهيم و لوطاً عليهما السلام معه من بلادهم إلى الشام.

فخرج إبراهيم ومعه لوط لا يفارقه وسارة ، وقال لهم : إنّي ذاهب إلى ربّي سيهدين يعني إلى بيت المقدس فتحمّل إبراهيم بماشيته وماله وعمل تابوتاً وجعل فيه سارة و شدّ عليها الأغلاق غيرة منه عليها و مضى حتّى خرج من سلطان نمروذ ، و سار إلى سلطان رجل من القبط يقال له «عزارة» فمرّ بعاشر له فاعترضه العاشر ليعشر ما معه فلمّا انتهى إلى العاشر ومعه التابوت قال العاشر لإبراهيم عليه السلام : افتح هذا التابوت لنعشر ما فيه فقال له إبراهيم عليه السلام : قل ما شئت فيه من ذهب أو فضّة حتّى نعطي عشره ولا نفتحه. قال : فأبى العاشر إلّا فتحه قال : وغصب[١] إبراهيم عليه السلام على فتحه فلمّا بدت له سارة وكانت موصوفة بالحسن والجمال قال له العاشر : ما هذه المرأة منك ؟ قال إبراهيم عليه السلام : هي حرمتي وابنة خالتي ، فقال له العاشر : فما دعاك إلى أن خبيتها في هذا التابوت ؟ فقال إبراهيم عليه السلام : الغيرة عليها أن يراها أحد فقال له العاشر : لست أدعك تبرح حتّى اُعلم الملك حالها وحالك.

قال : فبعث رسولاً إلى الملك فأعلمه فبعث الملك رسولاً من قبله ليأتوه بالتابوت فأتوا ليذهبوا به فقال لهم إبراهيم عليه السلام : إنّي لست اُفارق التابوت حتّى يفارق روحي جسدي فأخبروا الملك بذلك فأرسل الملك أن احملوه والتابوت معه فحملوا إبراهيم عليه السلام والتابوت وجميع ماكان معه حتّى اُدخل على الملك فقال له الملك : افتح التابوت فقال له إبراهيم عليه السلام : أيّها الملك إنّ فيه حرمتي وابنت خالتي وأنامفتد فتحه بجميع ما معي.

(١) بالمعجمة فالمهملة يقال : غصبه على كذا أى قهره.

قال : فغضب الملك إبراهيم عليه السلام على فتحه فلمّا رأى سارة لم يملك حلمه سفهه أن مدّ يده إليها فأعرض إبراهيم عليه السلام وجهه عنها وعنه غيرة منه وقال : اللّهمّ احبس يده عن حرمتي وابنة خالتي فلم تصل يده إليها ولم ترجع إليه فقال له الملك : إنّ إلهك هو الّذي فعل بي هذا ؟ فقال له : نعم إنّ إلهي غيور يكره الحرام ، و هو الّذي حال بينك و بين ما أردته من الحرام فقال له الملك : فادع إلهك يردّ عليّ يدي فإن أجابك فلم اُعرّض لها فقال إبراهيم عليه السلام : إلهي ردّ إليه يده ليكفّ عن حرمتي . قال : فردّ الله عزّوجلّ إليه يده فأقبل الملك نحوها ببصره ثمّ عاد بيده نحوها فأعرض إبراهيم عليه السلام عنه بوجهه غيرة منه ، وقال : اللّهمّ احبس يده عنها . قال : فيبست يده ولم تصل إليها .

فقال الملك لإبراهيم عليه السلام : إنّ إلهك لغيور و إنّك لغيور فادع إلهك يردّ إليّ يدي فإنّه إن فعل لم أعد فقال إبراهيم عليه السلام : أسأله ذلك على أنّك إن عدت لم تسألني أن أسأله فقال له الملك : نعم فقال إبراهيم عليه السلام : اللّهمّ إن كان صادقاً فردّ يده عليه فرجعت إليه يده .

فلمّا رأى ذلك الملك من الغيرة ما رأى ورأى الآية في يده عظّم إبراهيم عليه السلام و هابه وأكرمه واتّقاه ، وقال له : قد أمنت من أن اُعرّض لها أو لشيء ممّا معك فانطلق حيث شئت و لكن لي إليك حاجة فقال إبراهيم عليه السلام : ما هي : فقال له : اُحبّ أن تأذن لي أن اُخدمها قبطيّة عندي جميلة عاقلة تكون لها خادماً قال : فأذن له إبراهيم عليه السلام فدعا بها فوهبها لسارة وهي هاجر اُمّ إسماعيل عليه السلام .

فسار إبراهيم عليه السلام بجميع ما معه ، وخرج الملك معه يمشي خلف إبراهيم عليه السلام إعظاماً لإبراهيم وهيبة له فأوحى الله تبارك و تعالى إلى إبراهيم عليه السلام أن قف ولا تمش قدّام الجبّار المتسلّط ويمشي وهو خلفك ، ولكن اجعله أمامك وامش خلفه وعظّمه وهبه فإنّه مسلّط ولابدّ من إمرة في الأرض برّة أو فاجرة فوقف إبراهيم عليه السلام وقال للملك : امض فإنّ إلهي أوحى إليّ الساعة أن اُعظمك وأهابك ، وأن اُقدّمك أمامي و أمشي خلفك إجلالاً لك فقال له الملك : أوحى إليك بهذا ؟ فقال إبراهيم عليه السلام : نعم فقال له الملك : أشهد أنّ إلهك لرفيق حليم كريم وأنّك ترغّبني في دينك .

قال : وودّعه الملك فسار إبراهيم عليه السلام حتّى نزل بأعلى الشامات ، وخلّف لوطاً عليه السلام في أدنى الشامات . ثمّ إنّ إبراهيم عليه السلام لمّا أبطأ عليه الولد قال لسارة : لو شئت لبعتني هاجر لعلّ الله أن يرزقنا منها ولداً فيكون لنا خلفاً فابتاع إبراهيم عليه السلام هاجر من سارة فوقع عليها فولدت إسماعيل عليه السلام .

و من ذلك ما ذكرته أعني التوراة في قصّة الذبح أنّ الذبيح هو إسحاق دون إسماعيل عليهما السلام مع أنّ قصّة إسكانه بأرض تهامة وبنائه الكعبة المشرّفة و تشريع عمل الحجّ الحاكي لما جرى عليه و على اُمّه من المحنة والمشقّة في ذات الله ، وقد اشتمل على الطواف و السعي و التضحية كلّ ذلك تؤيّد كون الذبيح هو إسماعيل دون إسحاق عليهما السلام .

وقد وقع في إنجيل برنابا أنّ المسيح لام اليهود ووبّخهم على قولهم بأنّ الذبيح هو إسحاق دون إسماعيل قال في الفصل ٤٤ : فكلّم الله إبراهيم قائلاً : خذ ابنك بكرك إسماعيل واصعد الجبل لتقدّمه ذبيحة فكيف يكون إسحاق البكر وهو لمّا ولد كان إسماعل ابن سبع سنين الفصل ٤٤ آية ١١ ـ ١٢ .

وأمّا القرآن فإنّ آياته كالصريحة في كون الذبيح هو إسماعيل عليه السلام قال تعالى بعد ما ذكر قصّة كسر الأصنام و إلقائه في النار وجعله برداً وسلاماً : « فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين و قال إنّي ذاهب إلى ربّي سيهدين ربّ هب لي من الصالحين فبشّرناه بغلام حليم فلمّا بلغ معه السعي قال يا بنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك فانظر ما ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين فلمّا أسلما وتلّه للجبين وناديناه أن يا إبراهيم قد صدّقت الرؤيا إنّا كذلك نجزي المحسنين إنّ هذا لهو البلاء المبين وفديناه بذبح عظيم وتركنا عليه في الآخرين سلام على إبراهيم كذلك نجزي المحسنين إنّه من عبادنا المؤمنين وبشّرناه بإسحاق نبيّاً من الصالحين و باركنا عليه وعلى إسحاق ومن ذرّيّتهما محسن وظالم لنفسه مبين » (الصافّات : ١١٣) .

والمتدبّر في الآيات الكريمة لا يجد مناصاً دون أن يعترف أنّ الذبيح هو الّذي ذكر الله سبحانه البشارة به في قوله : « فبشّرناه بغلام حليم » وأنّ البشارة الاُخرى الّتي

ذكرها أخيراً بقوله « وبشّرناه بإسحاق نبيّاً من الصالحين » غير البشارة الاُولى ، والّذي بشّر به في الثانية وهو إسحاق عليه السلام غير الّذي بشّر به في الاُولى وأردفها بذكر قصّة التضحية به .

وأمّا الروايات فالّتي وردت منها من طرق الشيعة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام تذكر أنّ الذبيح هو إسماعيل عليه السلام ، والّتي رويت من طرق أهل السنّة والجماعة مختلفة : فصنف يذكر إسماعيل وصنف يذكر إسحاق عليهما السلام غير أنّك عرفت أنّ الصنف الأوّل هو الّذي يوافق الكتاب .

قال الطبريّ في تاريخه : اختلف السلف من علماء اُمّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وسلم في الّذي اُمر إبراهيم بذبحه من ابنيه فقال بعضهم : هو إسحاق بن إبراهيم ، وقال بعضهم : هو إسماعيل بن إبراهيم . وقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا القولين لو كان فيهما صحيح لم نعده إلى غيره غير أنّ الدليل من القرآن على صحّة الرواية الّتي رويت عنه صلى الله عليه وسلم أنّه قال : هو إسحاق أوضح وأبين منه على صحّة الاُخرى .

إلى أن قال : وأمّا الدلالة من القرآن الّتي قلنا : إنّها على أنّ ذلك إسحاق أصحّ فقوله تعالى مخبراً عن دعاء خليله إبراهيم حين فارق قومه مهاجراً إلى ربّه إلى الشام مع زوجته سارة قال : « إنّي ذاهب إلى ربّي سيهدين ربّ هب لي من الصالحين » وذلك قبل أن يعرف هاجر ، وقبل أن تصير له اُمّ إسماعيل ثمّ أتبع ذلك ربّنا عزّ وجلّ الخبر عن إجابة دعائه وتبشيره إيّاه بغلام حليم ثمّ عن رؤيا إبراهيم أنّه يذبح ذلك الغلام حين بلغ معه السعي .

ولا نعلم في كتاب الله عزّ وجلّ تبشيراً لإبراهيم بولد ذكر إلّا بإسحاق وذلك قوله : « وامرأته قائمة فضحكت فبشّرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب » وقوله : « فأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف وبشّروه بغلام عليم فأقبلت امرأته في صرّة فصكّت وجهها وقالت عجوز عقيم » .

ثمّ ذلك كذلك في كلّ موضع ذكر فيه تبشير إبراهيم بغلام فإنّما ذكر تبشير الله إيّاه به من زوجته سارة فالواجب أن يكون ذلك في قوله : « فبشّرناه بغلام حليم » نظير

ما في سائر سور القرآن من تبشيره إيّاه من زوجته سارة .

وأمّا اعتلال من اعتلّ بأنّ الله لم يأمر بذبح إسحاق وقد أتته البشارة من الله قبل ولادته بولادته وولادة يعقوب منه من بعده فإنّها علّة غير موجبة صحّة ما قال ، وذلك أنّ الله تعالى إنّما أمر إبراهيم بذبح إسحاق بعد إدراك إسحاق السعي و جائز أن يكون يعقوب ولد له قبل أن يؤمر أبوه بذبحه .

و كذلك لا وجه لاعتلال من اعتلّ في ذلك بقرن الكبش أنّه رآه معلّقاً في الكعبة و ذلك أنّه غير مستحيل أن يكون حمل من الشام إلى الكعبة فعلّق هنالك . انتهى كلامه .

وليت شعري كيف خفي عليه أنّ إبراهيم عليه السلام لمّا سأل ربّه الولد عند مهاجرته إلى الشام وعنده سارة ولاخبر عن هاجر يومئذ سأل ذلك بقوله « ربّ هب لي من الصالحين » فسأل ربّه الولد ، ولم يسأل أن يرزقه ذلك من سارة حتّى تحمل البشارة المذكورة عقيبه على البشارة بإسحاق فإنّما قال « ربّ هب لي » ولم يقل : ربّ هب لي من سارة .

وأمّا ما ذكره أنّ المعروف من سائر مواضع كتاب الله هو البشرى بإسحاق فيجب أن نحمل البشرى في هذا الموضع عليه أيضاً . فمع ما سيجيء من الكلام عليه في سائر الموارد الّتي أشار إليها هو في نفسه قياس لا دليل عليه بل الدليل على خلافه فإنّ الله سبحانه في هذه الآيات لمّا ذكر البشارة بغلام حليم ثمّ ذكر قصّة الذبح استأنف ثانياً ذكر البشارة بإسحاق ولايرتاب المتدبّر في هذا السياق أنّ المبشّر به ثانياً غير المبشّر به أوّلاً فقد بشّر إبراهيم عليه السلام قبل إسحاق بولد له آخر وليس إلّا إسماعيل ، وقد اتّفق الرواة و النقلة و أهل التاريخ أنّ إسماعيل ولد لإبراهيم قبل إسحاق عليهم السّلام جميعاً .

و **من ذلك** التدافع البيّن فيما تذكره التوراة من أمر إسماعيل فإنّها تصرّح أنّ إسماعيل ولد لإبراهيم عليهما السلام قبل أن يولد له إسحاق بما يقرب من أربعةعشر عاماً ، وأنّ إبراهيم عليه السلام طرده وأُمّه هاجر بعد تولّد إسحاق لمّا استهزأ بسارة ثمّ تسرد قصّة إسكانهما الوادي و نفاد الماء الّذي حملته هاجروعطش إسماعيل ثمّ إراءة الملك إيّاها الماء ،

ولا يرتاب الناظر المتدبّر في القصّة أنّ إسماعيل كان عندئذ صبيّاً مرضعاً فعليك بالرجوع إليها والتأمّل فيها ، و هذا هو الّذي يوافق المأثور من أخبارنا .

٦ ـ القرآن الكريم يعتني أبلغ الاعتناء بقصّة إبراهيم عليه السلام من جهة نفسه ومن جهة ابنيه الكريمين إسماعيل وإسحاق وذرّيّتهما معاً بخلاف ما يتعرّض له في التوراة فإنّها تقصر الخبر عنه بما يتعلّق بإسحاق وشعب إسرائيل ، ولا يلتفت إلى إسماعيل إلّا ببعض ما يهوّن أمره ويحقّر شأنه ، و مع ذلك لا يخلو يسير ما تخبر عنه عن التدافع فتارة تذكر خطاب الله سبحانه لإبراهيم عليه السلام أنّ نسلك الباقي إنّما هو من إسحاق ، وتارة اُخرى خطابه أنّ الله بارك لنسلك من عقب إسماعيل وسيجعله اُمّة كبيرة ، وتارة تعرّفه إنساناً وحشيّاً يضادّ الناس ويضادّه الناس قد نشأ رامي قوس مطروداً عن بيت أبيه ، وتارة تذكر أنّ الله معه .

وبالتأمّل فيما تقدّم من قصّته عليه السلام في القرآن يظهر الجواب عن إشكالين اُشكل بهما على الكتاب العزيز :

الاشكال الاول ما ذكره بعض المستشرقين [١] أنّ القرآن في سوره المكّيّة لا يتعرّض لشأن إبراهيم و إسماعيل عليهما السلام إلّا كما يتعرّض لشأن سائر الرسل من أنّهم كانوا على دين التوحيد ينذرون الناس ويدعونهم إلى الله سبحانه من غير أن يذكر بناءه الكعبة وصلته بإسماعيل و كونهما داعيين للعرب إلى دين الفطرة والملّة الحنيفيّة . لكنّ السور المدنيّة كالبقرة والحجّ وغيرهما تذكر إبراهيم وإسماعيل متّصلين اتّصال الاُبوّة والبنوّة وأبوين للعرب مشرّعين لها دين الإسلام بانيين للكعبة البيت الحرام .

و سرّ هذا الاختلاف أنّ محمّداً كان قد اعتمد على اليهود في مكّة فما لبثوا أن اتّخذوا حياله خطّة عداء فلم يكن له بدّ أن التمس غيرهم ناصراً . هناك هداه ذكاء مسدّد إلى شأن جديد لأبي العرب إبراهيم وبذلك استطاع أن يخلص من يهوديّة عصره ليصل حبله بيهوديّة إبراهيم فعدّه أباً للعرب مشيّداً لدينهم الإسلام بانياً لبيتهم المقدّس الّذي في

(١) نقله النجار فى قصص الانبياء عن المستشرق هجرونيه و المستشرق فنسنك . فى دائرة المعارف الاسلامية .

مكّة لما أنّ هذه المدينة كانت تشغل جلّ تفكيره . انتهى ملخّصاً .

وقد أزرى المستشكل على نفسه بهذه الفرية الّتي نسبها إلى الكتاب العزيز الّذي له شهرته العالميّة الّتي لا يتحجّب معها على شرقيّ ولا غربيّ فكلّ باحث متدبّر يشاهد أنّ القرآن الكريم لم يداهن مشركاً ولا يهوديّاً ولا نصرانيّاً ولا غيرهم في سورة مكّيّة ولا مدنيّة ولم يختلف لحن قوله في تخطئة اليهود ولا غيرهم بحسب مكّيّة السور ومدنيّتها .

غير أنّ الآيات القرآنيّة لمّا نزلت نجوماً بحسب وقوع الحوداث المرتبطة بالدعوة الدينيّة ، وكان الابتلاء بأمر اليهود بعد الهجرة كان التعرّض لشؤونهم والإبانة عن التشديد في حقّهم لا محالة في الآيات النازلة في تضاعيف السور المدنيّة كتفاصيل الأحكام المشرّعة الّتي اُنزلت فيها حسب مسيس الحاجة بحدوث الحوادث .

وأمّا ما ذكراه من اختصاص حديث اتّصال إسماعيل بإبراهيم عليهما السلام وبناء الكعبة وتأسيس الدين الحنيف بالسور المدنيّة فيكذّبه قوله تعالى في سورة إبراهيم وهي مكّيّة فيما حكاه من دعاء إبراهيم عليه السلام : « وإذ قال إبراهيم ربّ اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام ـ إلى أن قال ـ ربّنا إنّي أسكنت من ذرّيّتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرّم ربّنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم و ارزقهم من الثمرات لعلّهم يشكرون ـ إلى أن قال ـ الحمد لله الّذي وهب لي على الكبر إسماعيل و إسحاق إنّ ربّي لسميع الدعاء » (إبراهيم : ٣٩) . وقد مرّ نظيره في الآيات المنقولة من سورة الصافّات آنفاً المنبئة عن قصّة الذبيح .

وأمّا ماذكراه من يهوديّة إبراهيم عليه السلام فإنّ القرآن يردّه بقوله تعالى : « ياأهل الكتاب لمَ تحاجّون في إبراهيم وما اُنزلت التوراة والإنجيل إلّا من بعده أفلا تعقلون ـ إلى أن قال ـ ماكان إبراهيم يهوديّاً ولا نصرانيّاً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين » (آل عمران : ٦٧) .

الاشكال الثاني : أنّ الصابئين وهم عبدة الكواكب الّذين يذكر القرآن تعرّض إبراهيم عليه السلام لآلهتهم بقوله : « فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربّي » إلى

آخرالآيات إنّما كانوا بمدينة حرّان الّذي هاجر إليه إبراهيم عليه السلام من بابل أو من «اُور» ولازمه أن يكون حجاجه عبدة الكواكب بعد مدّة من حجاجه عبدة الأصنام و كسره الأصنام و دخوله النار ، ولا يلائم ذلك ماهوظاهرالآيات أنّ قصّة الحجاج مع عبدة الأصنام والكواكب وقعت جميعاً في يومين عند أوّل شخوصه إلى أبيه وقومه كما تقدّم بيانه .

أقول : و هذا في الحقيقة إشكال على التفسير الّذي تقدّم إيراده في بيان الآيات لاعلى أصل الكتاب .

ومع ذلك ففيه غفلة عمّا يثبته التاريخ و يعطيه الاعتبار الصحيح أمّا الاعتبار فإنّ المملكة الّتي ينتحل في بعض بلاده العظيمة بدين من الأديان الشائعة المعروفة كالصابئيّة الّتي كانت يومئذ من الأديان المعروفة في الدنيا لايخلو من شيوع في سائر بلادها ووجود جماعة من منتحليه منتشرة في أقطارها .

و أمّا التاريخ فقد ذكر شيوعه كشيوع الوثنيّة ببابل و وجود معابد كثيرة فيها بنيت على أسماء الكواكب وأصنام لها منصوبة فيها فقد جاء في تاريخ أرض بابل وماوالاها ذكر بناء معبد إله الشمس وإله القمر في حدود سنة ثلاثة آلاف ومائتين قبل المسيح ، وفي نصب شريعة حمورابي ذكر إله الشمس و إله القمر وهو ممّا يقرب زمن الخليل إبراهيم عليه السلام .

وقدتقدّم فيما نقلناه من كتاب الآثارالباقية لأبي ريحان البيروني[(١)] : أنّ يوذاسف ظهر عند مضيّ سنة من ملك طهمورث بأرض الهند ، و أتى بالكتابة الفارسيّة ، و دعا إلى ملّة الصابئين فأتبعه خلق كثير ، وكانت الملوك البيشداديّة وبعض الكيانيّة ممّن كان يستوطن بلخ يعظّمون النيّرين والكواكب و كلّيّات العناصر إلى وقت ظهور زرادشت عند مضيّ ثلاثين سنة من ملك بشتاسف .

وساق الكلام إلى أن قال : وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ، ويعظّمون الأنوار ، ومن آثارهم القبّة الّتي فوق المحراب عند

---

(١) في بحث تاريخي في ذيل الاية ٦٢ من سورة البقرة .

المقصورة من جامع دمشق كان مصلاّهم، وكان اليونانيّون والروم على دينهم، ثمّ صارت في أيدي اليهود فعملوها كنيستهم، ثمّ تغلّب عليها النصارى فصيّروها بيعة إلى أن جاء الإسلام وأهله فاتّخذوها مسجداً.

وكانت لهم هياكل وأصنام بأسماء الشمس معلومة الأشكال كما ذكرها أبو معشر البلخيّ في كتابه في بيوت العبادات مثل هيكل بعلبكّ كان لصنم الشمس، وقران فإنّها منسوبة إلى القمر وبناؤها على صورته كالطيلسان، و بقربها قرية تسمّى سلمسين و اسمها القديم: صنم سين أي صنم القمر، وقرية اُخرى تسمّى ترع عوز أي باب الزهرة.

ويذكرون أنّ الكعبة وأصنامها كانت لهم، وعبدتها كانوا من جملتهم و أنّ اللات كان باسم زحل، والعزّى باسم الزهرة. انتهى.

وذكر المسعودي أنّ مذهب الصابئة كان نوعاً من التحوّل والتكامل في دين الوثنيّة و أنّ الصبوة ربّما كانت تتحوّل إلى الوثنيّة لتقارب مأخذيهما، و أنّ الوثنيّة ربّما كانوا يعبدون أصنام الشمس والقمر والزهرة وسائر الكواكب تقرّباً بها إلى آلهتها ثمّ إلى إله الآلهة.

قال في مروج الذهب: كان كثير من أهل الهند والصين وغيرهم من الطوائف يعتقدون أنّ الله عزّ وجلّ جسم، وأنّ الملائكة أجسام لها أقدار، وأنّ الله تعالى وملائكته احتجبوا بالسماء، فدعاهم ذلك إلى أن اتّخذوا تماثيل وأصناماً على صورة الباري عزّ و جلّ و بعضها على صورة الملائكة مختلفة القدود والأشكال، ومنها على صورة الإنسان وعلى خلافها من الصور يعبدونها، وقرّبوا لها القرابين، ونذروا لها النذور لشبهها عندهم بالباري تعالى وقربها منه.

فأقاموا على ذلك برهة من الزمان وجملة من الأعصار حتّى نبّههم بعض حكمائهم على أنّ الأفلاك والكواكب أقرب الأجسام المرئيّة إلى الله تعالى وأنّها حيّة ناطقة، وأنّ الملائكة تختلف فيما بينها وبين الله، وأنّ كلّ ما يحدث في هذا العالم فإنّما هو على قدر ماتجري به الكواكب عن أمر الله فعظّموها وقرّبوا لها القرابين لتنفعهم فمكثوا على ذلك دهراً.

فلمّا رأوا الكواكب تخفى بالنهار وفي بعض أوقات الليل لما يعرض في الجوّ من السواتر أمرهم بعض من كان فيهم من حكمائهم أن يجعلوا لها أصناماً و تماثيل على صورها و أشكالها فجعلوا لها أصناماً و تماثيل بعدد الكواكب الكبار المشهورة ، و كلّ صنف منهم يعظّم كوكباً منها ، و يقرّب لها نوعاً من القربان خلاف ماللآخر على أنّهم إذا عظّموا ما صوّروا من الأصنام تحرّكت لهم الأجسام العلويّة من السبعة بكلّ مايريدون ، وبنوا لكلّ صنم بيتاً وهيكلاً مفرداً ، وسمّوا تلك الهيا كل بأسماء تلك الكواكب .

وقد ذهب قوم إلى أنّ البيت الحرام هو بيت زحل ، وإنّما طال عندهم بقاء هذا البيت على مرور الدهور معظّماً في سائر الأعصار لأنّه بيت زحل ، و أنّ زحل تولّاه لأنّ زحل من شأنه البقاء والثبوت ، فماكان له فغير زائل ولاداثر ، وعن التعظيم غيرحائل وذكروا اُموراً أعرضنا عن ذكرها لشناعة وصفها .

ولمّا طال عليهم العهد عبدوا الأصنام على أنّها تقرّبهم إلى الله وألغوا عبادة الكواكب فلم يزالوا على ذلك حتّى ظهر يوذاسف بأرض الهند وكان هنديّاً ، وكان يوذاسف خرج من أرض الهند إلى السند ثمّ صار إلى بلاد سجستان وبلاد زابلستان وهي بلاد فيروزبن كبك ثمّ دخل السند ثمّ إلى كرمان .

فتنبّأ وزعم أنّه رسول الله ، وأنّه واسطة بين الله وبين خلقه ، و أتى أرض فارس ، و ذلك في أوائل ملك طهمورث ملك فارس ، وقيل : ذلك في ملك جمّ ، وهو أوّل من أظهر مذاهب الصابئة على حسب ماقدّمنا آنفاً فيما سلف من هذا الكتاب .

وقد كان يوذاسف أمر الناس بالزهد في هذا العالم ، والاشتغال بما علا من العوالم ، إذ كان من هناك بدء النفوس و إليها يقع الصدر من هذا العالم ، و جدّد يوذاسف عند الناس عبادة الأصنام والسجود لها لشبه ذكرها ، و قرّب لعقولهم عبادتها بضروب من الحيل والخدع .

وذكر ذوو الخبرة بشأن هذا العالم وأخبار ملوكهم : أنّ جمّ الملك أوّل من عظّم

النار ودعا الناس إلى تعظيمها ، وقال : إنّها تشبه ضوء الشمس و الكواكب لأنّ النور عنده أفضل من الظلمة ، وجعل للنور مراتب . ثمّ تنازع هؤلاء بعده فعظّم كلّ فريق منهم مايرون تعظيمه من الأشياء تقرّباً إلى الله بذلك

ثمّ ذكر المسعوديّ البيوت المعظّمة عندهم وهي سبعة الكعبة البيت الحرام باسم زحل ، وبيت على جبل مارس بإصبهان ، وبيت مندوسان ببلاد الهند، وبيت نوبهار بمدينة بلخ على اسم القمر ، وبيت غمدان بمدينة صنعاء من بلاد اليمن على اسم الزهرة ، وبيت كاوسان بمدينة فرغانة على اسم الشمس ، و بيت بأعالي بلاد الصين على اسم العلّة الاُولى .

وليونان والروم القديم والصقالبة بيوت معظّمة بعضها مبنيّة على اسم الكواكب كالبيت الّذي بتونس للروم على اسم الزهرة .

ثمّ ذكر المسعوديّ أنّ للصابئين من الحرّانيّين [١] هياكل على أسماء الجواهر العقليّة والكواكب فمن ذلك هيكل العلّة الاُولى ، وهيكل العقل . قال : و من هياكل الصابئة هيكل السلسلة ، وهيكل الصورة وهيكل النفس وهذه مدوّرات الشكل ، وهيكل زحل مسدّس ، وهيكل المشتري مثلّث ، وهيكل المرّيخ مربّع مستطيل ، وهيكل الشمس مربّع وهيكل عطارد مثلّث الشكل ، وهيكل الزهرة مثلّث في جوف مربّع مستطيل ، وهيكل القمر مثمّن الشكل ، وللصابئة فيما ذكرنا رموز وأسرار يخفونها . انتهى ، و قريب منه مافي الملل والنحل للشهرستانيّ .

وقد تبيّن ممّا نقلناه أولا : أنّ الوثنيّة كما كانت تعبد أصناماً للآلهة و أرباب الأنواع كذلك كانت تعبد أصنام الكواكب و الشمس و القمر ، و كانت عندهم هياكل على أسمائها ، ومن الممكن أن يكون حجاج إبراهيم عليه السلام في أمر الكوكب و القمر و الشمس مع الوثنيّة العابدين لها المتقرّبين بها دون الصابئة كما يمكن أن يكون مع بعض الصابئين في مدينة بابل أو بلدة اُور أو كوثاريا على ما في بعض الروايات المنقولة سالفاً .

---

(١) يطلق الحرانيون على الصابئين مطلقا لاشتهار حران بهذا الدين .

على أنّ ظاهرما يقصّه القرآن الكريم : أنّ إبراهيم عليه السلام حاجّ أباه وقومه و تحمّل أذاهم في الله حتّى اعتزلهم وهجرهم بالمهاجرة من أرضهم إلى الأرض المقدّسة من غير أن يتغرّب من أرضهم إلى حرّان أوّلاً ثمّ من حرّان إلى الأرض المقدّسة ، والّذي ضبطه كتب التاريخ من مهاجرته إلى حرّان أوّلاً ثمّ من حرّان إلى الأرض المقدّسة لامأخذله غير التوراة أو أخبار غيرسليمة من نفثة إسرائيليّة كما هو ظاهر لمن تدبّر تاريخ الطبريّ وغيره .

على أنّ بعضهم ذكروا أنّ حرّان المذكور في التوراة كان بلداً قرب بابل بين الفرات وخابور ، وهو غير حرّان الواقع قرب دمشق الموجود اليوم [1] .

نعم ذكر المسعوديّ أنّ الّذي بقي من هيا كلهم ـ الصابئة ـ المعظّمة في هذا الوقت ـ وهو سنة اثنتين وثلاثين وثلاثمائة ـ بيت لهم بمدينة حرّان في باب الرقّة يعرف «بمغليتيا» وهو هيكل آزر أبي إبراهيم الخليل عليه السلام عندهم ، و للقوم في آزر و ابنه إبراهيم كلام كثير انتهى ، ولا حجّة في قولهم على شيء .

وثانياً : أنّه كما أنّ الوثنيّة ربّما كانت تعبد الشمس والقمر والكوكب كذلك الصابئة كانت تبني بيوتاً وهياكل لعبادة غير الكواكب والقمر والشمس كالعلّة الاُولى و العقل والنفس وغيرها كالوثنيّة وتتقرّب إليها مثلهم وقد ذكر هيرودوتوس في تاريخه فيما يصف معبد بابل أنّه كان مشتملاً على ثمانية أبراج بعضها مبنيّة على بعض وأنّ آخر الأبراج وهو أعلاها كان مشتملاً على قبّة وسيعة مافيها غير عرش عظيم حياله طاولة من ذهب ، و ليس في القبّة شيء من التماثيل والأصنام ، ولايبيت فيها أحد إلّا امرأة يزعم الناس أنّ الله هو اختارها للخدمة و وظّفها للملازمة . انتهى [2] .

و لعلّه كان للعلّة الاُولى المنزّهة عن الهيآت و الأشكال و إن كانوا ربّما يصوّرونه بما يتوهّمونه من الصور كما ذكره المسعوديّ . وقد ثبت أنّ فلا سفتهم

---

(١) ذكره فى قاموس الكتاب المقدس فى «حران»

(٢) تاريخ هيرودوتوس اليونانى المؤلف فى حدود ٥٠٠ قم .

كانوا ينزّهون الله تعالى عن الهيآت الجسمانيّة و الأشكال و الأوضاع المادّيّة و يصفونه بما يليق بهمن الصفات غير أنّهم كانوا يتّقون العامّة أن يظهروا لهم مايعتقدونه فيه سبحانه إمّا لعدم استعداد أفهامهم لتلقّي ذلك ، أو لمقاصد و أغراض سياسيّة توجب كتمان الحقّ.



* * *

وَوَهَبْنَا لَهُ اِسْحٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دٰاوُدَ وَسُلَيْمٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسٰى وَهٰرُونَ وَكَذٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ (٨٤) وَزَكَرِيّا وَيَحْيٰى وَعِيسٰى وَاِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصّالِحِينَ (٨٥) وَاِسْمٰعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعٰالَمِينَ (٨٦) وَ مِنْ آبٰائِهِمْ وَ ذُرِّيّاتِهِمْ وَ اِخْوانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ اِلٰى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ (٨٧) ذٰلِكَ هُدَى اللّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ ماكٰانُوا يَعْمَلُونَ (٨٨) اُولٰئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتٰابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَاِنْ يَكْفُرْ بِهٰا هٰؤُلاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهٰا قَوْماً لَيْسُوا بِهٰا بِكٰافِرِينَ (٨٩) اُولٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللّهُ فَبِهُدٰاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لاٰ أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْراً اِنْ هُوَ اِلاّ ذِكْرٰى لِلْعٰالَمِينَ (٩٠) .

﴿ بيان ﴾

اتّصال الآيات بما قبلها واضح لايحتاج إلى بيان فهي من تتمّة حديث إبراهيم عليه‌السلام ، والآيات وإن اشتملت على بعض الامتنان عليه وعلى من عدّ معه من الأنبياء كما هو ظاهر قوله تعالى : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب » وقوله : « و كذلك نجزي المحسنين» وقوله : «و كلاًّ فضّلنا على العالمين » إلى غيرذلك لكنّها ليست مسوقة لذلك فحسب كما يظهر من بعض المفسّرين بل لبيان النعم الجسيمة والأيادي الجميلة الإلهيّة الّتي يتعقّبها التوحيد الفطريّ والاهتداء بالهداية الإلهيّة .

فإنّ ذلك هوالموافق لغرض هذه السورة الّتي تبيّن فيها مسألة التوحيد على ما

تهدي إليه الفطرة الّتي فطر الناس عليها ، وقد تقدّم أنّ قصّة إبراهيم عليه السلام بالنسبة إلى الآيات السابقة من السورة بمنزلة المثال المضروب لبيان عامّ .

وفي سياق الآيات مضافاً إلى بيان التوحيد بيان أنّ عقيدة التوحيد محفوظة بين الناس في سلسلة متّصلة ركّبت حلقاتها بعضها على بعض بهداية إلهيّة وعناية خاصّة ربّانيّة حفظ الله بها الفطرة الإلهيّة من أن تضيع بالأهواء الشيطانيّة ، وتسقط رأساً من الفعليّة فيبطل بذلك غرض الخلقة ويذهب سدىً كما يشعر بذلك قوله : « ووهبنا له » الخ وقوله : « ونوحاً هدينا من قبل ومن ذرّيّته » الخ وقوله : « ومن آبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم » وقوله : « فإن يكفر بها هؤلاء » الخ .

وفي طيّ الآيات بيان ما تمتاز به الهداية الإلهيّة عن غيرها من الخصائص وهي الاجتباء و استقامة الصراط وإيتاء الكتاب والحكم والنبوّة على ماسيجيء من البيان إن شاء الله .

قوله تعالى : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلاً هدينا » إسحاق هو ابن إبراهيم ويعقوب هو ابن إسحاق عليهما السلام ، و قوله : « كلاً هدينا » قدّم فيه كلاً للدلالة على أنّ الهداية الإلهيّة تعلّقت بكلّ واحد من المعدودين استقلالاً لأنّها تعلّقت ببعضهم استقلالاً كإبراهيم وبغيره بتبعه . فهو بمنزلة أن يقال : هدينا إبراهيم و هدينا إسحاق و هدينا يعقوب . كما قيل .

قوله تعالى : « ونوحاً هدينا من قبل » فيه إشعار بأنّ سلسلة الهداية غير منقطعة ولا مبتدئة من إبراهيم عليه السلام بل كانت الرحمة قبله شاملة لنوح عليه السلام .

قوله تعالى : « ومن ذرّيّته داود وسليمان ـ إلى قوله ـ وكذلك نجزي المحسنين » الضمير في « ذرّيّته » راجع إلى نوح ظاهراً لأنّه المرجع القريب لفظاً ، ولأنّ في المعدودين من ليس هو من ذرّيّة إبراهيم مثل لوط و إلياس . على ما قيل .

وربّما قيل : إنّ الضمير يعود إلى إبراهيم عليه السلام وقد ذكر لوط وإلياس عليهما السلام من الذرّيّة تغليباً قال : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب و جعلنا في ذرّيّته النبوّة و الكتاب » (العنكبوت : ٢٧) أو أنّ المراد بالذرّيّة هم الستّة المذكورون في هذه الآية دون الباقين

وأمّا قوله : «وزكريّا » الخوقوله : «وإسماعيل» الخ فمعطوفان على قوله : « ومن ذرّيّته» لاعلى قوله : « داود» الخ وهو بعيد من السياق .

و أمّا قوله : « وكذلك نجزي المحسنين » فالظاهر أنّ المراد بهذا الجزاء هو الهداية الإلهيّة المذكورة ، وإليها الإشارة بقوله « كذلك» والإتيان بلفظ الإشارة البعيدة لتفخيم أمر هذه الهداية فهو نظير قوله : « كذلك يضرب الله الأمثال » (الرعد : ١٧) و المعنى نجزي المحسنين على هذا المثال .

قوله تعالى : «وزكريّا ويحيى وعيسى وإلياس كلّ من الصالحين » تقدّم الكلام في معنى الإحسان والصلاح فيماسلف من المباحث وفي ذكر عيسى بين المذكورين من ذرّيّة نوح عليه‌السلام وهو إنّما يتّصل به من جهة اُمّه مريم دلالة واضحة على أنّ القرآن الكريم يعتبر أولاد البنات وذرّيّتهنّ أولاداً وذرّيّة حقيقة ، وقد تقدّم استفادة نظير ذلك من آية الإرث وآية محرّمات النكاح ، وللكلام تتمّة ستوافيك في البحث الروائيّ الآتي إن شاء الله تعالى .

قوله تعالى : « وإسماعيل واليسع و يونس و لوطاً و كلاًّ فضّلنا على العالمين » الظاهر أنّ المراد بإسماعيل هو ابن إبراهيم أخو إسحاق عليهما‌السلام وقوله : «اليسع » بفتحتين كأسد وقرىء « اللّيسع » كالضيغم أحد أنبياء بني إسرائيل ذكر الله اسمه مع إسماعيل عليه‌السلام كما في قوله : « واذكر إسماعيل واليسع وذاالكفل و كلّ من الأخيار» (ص : ٤٨) ولم يذكر شيئاً من قصّته في كلامه .

وأمّا قوله : « و كلاًّ فضّلنا على العالمين » فالعالم هو الجماعة عن الناس كعالم العرب وعالم العجم وعالم الروم ، ومعنى تفضيلهم على العالمين تقديمهم بحسب المنزلة على عالمي زمانهم لما أنّ الهداية الخاصّة الإلهيّة أخذتهم بلا واسطة ، و أمّا غيرهم فإنّما تشملهم رحمة الهداية بواسطتهم ، ويمكن أن يكون المراد تفضيلهم بما أنّهم طائفة مهديّة بالهداية الفطريّة الإلهيّة من غير واسطة على جميع العالمين من الناس سواء عاصروهم أولم يعاصروهم فإنّ الهداية الإلهيّة من غير واسطة نعمة يتقدّم بها من تلبّس بها على من لم يتلبّس ، وقد شملت المذكورين من الأنبياء ومن لحق بهم من آبائهم و ذرّيّاتهم وإخوانهم

فالمجتمع الحاصل منهم مفضّل على غيرهم جميعاً بتفضيل إلهيّ .

وبالجملة الملاك في أمر هذا التفضيل هو التلبّس بتلك الهداية الإلهيّة الّتي لا واسطة فيها ، والأنبياء فضّلوا على غيرهم بسبب التلبّس بها فلو فرض تلبّس من غيرهم بهذه الهداية كالملائكة كما ربّما يظهر من كلامه تعالى وكالأئمة على ما تقدّم في البحث عن قوله تعالى : « وإذ ابتلى إبراهيم ربّه بكلمات » (البقرة : ١٢٤) في الجزء الأوّل من الكتاب فلا يفضّل عليهم الأنبياء عليهم السلام من هذه الحيثيّة و إن أمكن أن يفضّلوا عليهم من جهة اُخرى غير جهة الهداية .

ومن هنا يظهر : أنّ استدلال بعضهم بالآية على أنّ الأنبياء أفضل من الملائكة ليس في محلّه .

و يظهر أيضاً أنّ المراد بالتفضيل إنّما هو التفضيل من حيث الهداية الإلهيّة الخاصّة الّتي أخذتهم من غير توسّط أحد ، و أمّا كونهم أهل الاجتباء وأهل الصراط المستقيم و أهل الكتاب والحكم والنبوّة فأمر خارج عن مصبّ التفضيل المذكور في هذه الآية .

واعلم أنّ الّذي وقع في الآيات الثلاث من ذكر من عدّده الله تعالى من الأنبياء بأسمائهم ـ وهم سبعة عشر نبيّاً ـ لم يراع فيه الترتيب الّذي بينهم لا بحسب الزمان وهو ظاهر ، ولا بحسب الرتبة والفضيلة فإنّ فيهم نوحاً وموسى وعيسى عليهم السلام ، وهم أفضل من باقي المذكورين بنصّ الكتاب كما تقدّم في مباحث النبوّة في الجزء الثاني من الكتاب وقد قدّم عليهم غيرهم في الذكر .

وقد ذكر صاحب المنار في وجه الترتيب المأخوذ في الآيات الثلاث بين الأنبياء المسمّين فيها ـ وهم أربعة عشر نبيّاً ـ ما ملخّصه : أنّه تعالى جعلهم ثلاثة أقسام لمعان في ذلك جامعة بين كلّ قسم منهم :

فالقسم الأوّل : داود وسليمان وأيّوب ويوسف وموسى وهارون ، والمعنى الجامع بينهم أنّ الله تعالى آتاهم الملك والإمارة والحكم والسيادة مع النبوّة والرسالة ، وقد قدّم ذكر داود وسليمان وكانا ملكين غنيّين منعّمين ، وذكر بعدهما أيّوب و يوسف ، وكان

أيّوب أميراً غنيّاً عظيماً محسناً ، وكان يوسف وزيراً عظيماً وحاكماً متصرّفاً ، وقد ابتليا بالضرّاء فصبرا وبالسرّاء فشكرا ، وبعد ذلك موسى وهارون وكانا حاكمين في قومهما ولم يكونا ملكين .

فكلّ زوجين من هذه الأزواج الثلاثة ممتاز بمزيّة والترتيب مع ذلك من حيث نعم الدنيا فداود وسليمان كانا أكثر تمتّعاً من نعمها من أيّوب ويوسف ، وهما من موسى وهارون ، أو الترتيب من حيث الفضل الدينيّ فالظاهر أنّ موسى وهارون أفضل من أيّوب و يوسف ، و هما أفضل من داود و سليمان لجمعهما بين الصبر في الضرّاء و الشكر في السرّاء .

والقسم الثاني : زكريّا ويحيى وعيسى و إلياس ، وهؤلاء قد امتازوا بشدّة الزهد في الدنيا ، والإعراض عن لذائذها ، والرغبة عن زينتها ، ولذلك خصّهم هنا بوصف الصالحين لأنّ هذا الوصف أليق بهم عند مقابلتهم بغيرهم وإن كان كلّ نبيّ صالحاً و محسناً على الإطلاق .

والقسم الثالث : إسماعيل واليسع ويونس ولوط ، وأخّر ذكرهم لعدم الخصوصيّة إذ لم يكن لهم من ملك الدنيا وسلطانها ماكان للقسم الأوّل ، ولا من المبالغة في الإعراض عن الدنيا ماكان للقسم الثاني . انتهى ملخّصاً .

و في تفسير الرازيّ ما يقرب منه و إن كان ما ذكره أوجه بالنسبة إلى ما ذكره الرازيّ ، و يرد على ما ذكراه جميعاً أنّهما جعلا القسم الثالث من لا خصوصيّة له يمتاز به و هو غير مستقيم فإنّ إسماعيل عليه السلام قد ابتلاه الله بأمر الذبح فصبر على ما امتحنه الله تعالى به ؛ قال تعالى : « فبشّرناه بغلام حليم فلمّا بلغ معه السعي قال يا بنيّ إنّي أرى في المنام أنّي أذبحك فانظر ما ذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين ـ إلى أن قال ـ إنّ هذا لهو البلاء المبين و فديناه بذبح عظيم و تركنا عليه في الآخرين » (الصافّات : ١٠٨) وهذا من الخصائص الفاخرة الّتي اختصّ الله به إسماعيل عليه السلام ، وبلاء مبين امتاز به حتّى جعل الله تعالى التضحية في الحجّ طاعة عامّة مذكّرة لمحنته في جنب الله وترك عليه في الآخرين . على أنّه شارك أباه الكريم في بناء الكعبة

وكفى به ميزاً .

وكذلك يونس النبيّ عليه السلام امتحنه الله تعالى بما لم يمتحن به أحداً من أنبيائه وهو ما التقمه الحوت فنادى في الظّلمات أن لا إله إلّا أنت سبحانك إنّي كنت من الظّالمين .

وأمّا لوط فمحنه في جنب الله مذكورة في القرآن الكريم فقد قاسى المحن في أوّل أمره مع إبراهيم عليهما السلام حتّى هاجر قومه وأرضه في صحابته ، ثمّ أرسله الله إلى أهل سدوم وما والاه مهد الفحشاء الّتي لم يسبقهم إليها أحد من العالمين حتّى إذا شملهم الهلاك لم يوجد فيهم غير بيت من المسلمين وهو بيت لوط خلا امرأته .

وأمّا اليسع فلم يذكرله في القرآن قصّة ، وإنّما ورد في بعض الروايات أنّه كان وصيّ إلياس وقد أتى قومه بما أتى به عيسى بن مريم عليه السلام من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقد ابتلى الله قومه بالسنة والقحط العظيم .

فالأحسن أن يتمّم الوجه المذكور لترتيب الأسماءِ المعدودة في الآية بأن يقال : إنّ الطائفة الأُولى المذكورين ـ وهم ستّة ـ اختصّوا بالملك والرئاسة مع الرسالة ، والطائفة الثانية ـ وهم أربعة ـ امتازوا بالزهد في الدنيا والإعراض عن زخارفها ، والطائفة الثالثة ـ وهم أربعة ـ أُولو خصائص مختلفة ومحن إلهيّة عظيمة يختصّ كلّ بشيء من المميّزات . والله أعلم .

ثمّ إنّ الّذي ذكره في أثناء كلامه من تفضيل موسى وهارون على أيّوب ويوسف ، وتفضيلهما على داود وسليمان بما ذكره من الوجه ، وكذا جعله الصلاح بمعنى الزهد والإحسان كلّ ذلك ممنوع لا دليل عليه .

قوله تعالى : « ومن آبائهم وذرّيّاتهم وإخوانهم » هذا التعبير يؤيّد ما قدّمناه أنّ المراد بيان اتّصال سلسلة الهداية حيث أضاف الباقين إلى المذكورين بأنّهم متّصلون بهم بأُبوّة أو بنوّة أو اُخوّة .

قوله تعالى : واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم » قال الراغب في المفردات: يقال : جبيت الماء في الحوض جمعته والحوض الجامع له جابية وجمعها «جواب» قال الله

تعالى : وجفان كالجواب ، و منه استعير جبيت الخراج جباية ومنه قوله تعالى : يجبى إليه ثمرات كلّ شيء ، والاجتباء الجمع على طريق الاصطفاء قال عزّ وجلّ : فاجتباه ربّه .

قال : واجتباء الله العبد تخصيصه إيّاه بفيض إلهيّ يتحصّل له منه أنواع من النعم بلا سعي من العبد ، وذلك للأنبياء و بعض من يقارنهم من الصدّيقين والشهداء كما قال تعالى : و كذلك يجتبيك ربّك ، فاجتباه ربّه فجعله من الصالحين واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم و قوله تعالى : ثمّ اجتباه ربّه فتاب عليه وهدى ، وقال عزّ وجلّ : يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . انتهى .

والّذي ذكره من معنى الاجتباء وإن كان كذلك على ما يفيده موارد وقوعه في كلامه تعالى لكنّه لازم المعنى الأصليّ بحسب انطباقه على صنعه فيهم والّذي يعطيه سياق الآيات أنّ العناية تعلّقت بمعنى الكلمة الأصليّ وهو الجمع من مواضع وأمكنة مختلفة متشتّتة فيكون تمهيداً لما يذكر بعده من الهداية إلى صراط مستقيم كأنّه يقول : وجمعناهم على تفرّقهم حتّى إذا اجتمعوا وانضمّ بعضهم إلى بعض هديناهم جميعاً إلى صراط كذا و كذا .

و ذلك لما عرفت أنّ المقصود بالسياق بيان اتّصال سلسلة المهتدين بهذه الهداية الفطريّة الإلهيّة ، والمناسب لذلك أن يتصوّر لهم اجتماع و توحّد حتّى تشمل جمعهم الرحمة الإلهيّة ، ويهتدوا مجتمعين بهداية واحدة توردهم صراطاً واحداً مستقيماً لا اختلاف فيه أصلاً فلا يختلف بحسب الأحوال ، ولا بحسب الأزمان ، ولا بحسب الأجزاء ، ولا بحسب الأشخاص السائرين فيه ، ولا بحسب المقصد .

وذلك أنّ صراطهم الّذي هداهم الله إليه وإن كان يختلف بحسب ظاهر الشرائع سعة وضيقاً إلّا أنّ ذلك إنّما هو بحسب الإجمال والتفصيل وقلّة استعداد الاُمم و كثرته ، والجميع متّفق في حقيقة واحدة وهو التوحيد الفطريّ والعبوديّة الّتي تهدي إليه البنية الإنسانيّة بحسب نوع الخلقة الّتي أظهرها الله سبحانه على ذلك ومن المعلوم أنّ الخلقة الإنسانيّة بما أنّها خلقة إنسانيّة لا تتغيّر ولا تتبدّل تبدّلاً تقضي بتبدّل اُصول الشعور والإرادة الإنسانيّين فحواسّ الإنسان الظاهرة وإحساساته وعواطفه الباطنة ومبدء القضاء

والحكم الّذي فيه وهو العقل الفطريّ لا تزال تجري بحسب الاُصول على وتيرة واحدة وإن اختلفت الآراء والمقاصد بحسب الاستكمال التدريجيّ الّذي يتعلّق بالنوع والتنبّه بجهات حوائج الحياة .

فلا يزال الإنسان يشعر بحاجته في المأكل والمشرب والملبس والمسكن والمنكح ، ويشتهي ما يريح نفسه الشحيحة ، ويكره ما يؤلمه ويضرّ به ، ويأمل سعادة الحياة ويخشى الشقاء و سوء العاقبة و إن اختلفت مظاهر حياته و صور أعماله عصراً بعد عصر و جيلاً بعد جيل .

قال تعالى : «فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله الّتي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون » (الروم : ٣٠) فدين الحنيف الإلهيّ الّذي هو قيّم على المجتمع الإنسانيّ هو الّذي تهدي إليه الفطرة و تميل إليه الخلقة البشريّة بحسب ما تحسّ بحوائجها الوجوديّة ، وتلهم بما يسعدها فيها من الاعتقاد والعمل ، وبتعبير آخر من المعارف والأخلاق والأعمال .

وهذا أمر لا يتغيّر ولا يتبدّل لأنّه مبنيّ على الفطرة التكوينيّة الّتي لا سبيل للتغيّر و التبدّل إليها فلا يختلف بحسب الأحوال والأزمان بأن يدعو إلى السعادة الإنسانيّة في حال دون حال أو في زمان دون زمان ، ولا بحسب الأجزاء بأن يزاحم بعض أحكام الدين الحنيف بعضه الآخر بتناقض أو تضادّ أو أيّ شيء آخر يؤدّي إلى إبطال بعضها بعضاً فإنّ الجميع ترتضع من ثدي التوحيد الّذي يعدّلها أحسن تعديل كما أنّ القوى البدنيّة إذا تنافت أو أراد بعضها أن يطغى على بعض فإنّ هناك حاكماً مدبّراً يدبّر كلاً على حسب ماله من الوزن والتأثير في تقويم الحياة الإنسانيّة .

ولا بحسب الأشخاص فإنّ المهتدين بهذه الهداية القيّمة الفطريّة لا يختلف مسيرهم . ولا يدعو آخرهم إلّا إلى ما دعا إليه أوّلهم و إن اختلفت دعوتهم بالإجمال والتفصيل بحسب اختلاف أعصار الإنسانيّة تكاملاً ورقيّاً كما قال تعالى : « إنّ الدين عند الله الإسلام » (آل عمران : ١٩) ، وقال : « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا

فيه » (الشورى : ١٣) .

ولا بحسب المقصد والغاية فإنّه التوحيد الّذي يؤول إليه شتات المعارف الدينيّة والأخلاق الفاضلة والأحكام الشرعيّة قال تعالى : « إنّ هذه اُمّتكم اُمّة واحدة و أنا ربّكم فاعبدون » (الأنبياء : ٩٢) وقال : « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلّا نوحي إليه أنّه لا إله إلّا أنا فاعبدون » (الأنبياء : ٢٥) .

وقد ظهر بما تقدّم معنى قوله تعالى : « وهديناهم إلى صراط مستقيم » وقد نكّر الصراط من غير أن يذكر على طريق العهد كما في قوله : « اهدنا الصراط المستقيم * صراط الّذين أنعمت عليهم » (الحمد : ٧) لتتوجّه عناية الذهن إلى اتّصافه بالاستقامة - والاستقامة في الشيء كونه على وتيرة واحدة في صفته وخاصّته - فالصراط الّذي هدوا إليه صراط لا اختلاف فيه في جهة من الجهات ولا حال من الأحوال لما أنّه صراط مبنيّ على الفطرة كما أنّ الفطرة الإنسانيّة وهي نوع خلقته و كونه لا تختلف من حيث إنّها خلقة إنسانيّة في الهداية والاهتداء إلى مقاصد الإنسان التكوينيّة .

فهؤلاء المهديّون إلى مستقيم الصراط في أمن إلهيّ من خطرات السير و عثرات الطريق إذ كان الصراط الّذي يسلكونه والمسير الّذي يضربون فيه لا اختلاف فيه بالهداية والإضلال والحقّ والباطل والسعادة والشقاوة بل هو مؤتلف الأجزاء ومتساوي الأحوال يقوم على الحقّ ويؤدّي إلى الحقّ لا يدع صاحبه في حيرة ، ولا يورده إلى ظلم و شقاء ومعصية قال تعالى: «الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اُولئك لهم الأمن وهم مهتدون» (الأنعام : ٨٢) .

قوله تعالى : « ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده » إلى آخر الآية . يبيّن تعالى أنّ الّذي ذكره من صفة الهداية الّتي هدى بها المذكورين من أنبيائه هو المعرّف لهداه الخاصّ به الّذي يهدي به من يشاء من عباده .

فالهدى إنّما يكون هدى - حقّ الهدى - إذا كان من الله سبحانه ، والهدى إنّما يكون هدى الله إذا أورد المتلبّس به إلى صراط مستقيم اتّفق على الورود به أصحاب الهدى وهم الأنبياء المكرمون عليهم السلام ، واتّفق أجزاء ذلك الصراط في الدعوة إلى كلمة التوحيد وإقامة

دعوة الحقّ والاتّسام بسمة العبوديّة والتقوى .

أمّا الطريق الّذي يفرّق فيه بين رسل الله فيؤمن فيه ببعض ويكفر ببعض أو يفرّق فيه بين أحكام الله وشرائعه فيؤخذ فيه ببعض و يترك بعض ، والطرق الّتي لا تضمن سعادة حياة المجتمع الإنسانيّ أو يسوق إلى بعض ما ليس فيه السعادة الإنسانيّة فتلك هي الطرق الّتي لا مرضاة فيها لله سبحانه وقد انحرفت فيها عن شريعة الفطرة إلى مهابط الضلال ومزالق الأهواء ، والاهتداء إليها ليس اهتداءً بهدى الله سبحانه .

قال تعالى : « إنّ الّذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله و يقولون نؤمن ببعض و نكفر ببعض ويريدون أن يتّخذوا بين ذلك سبيلاً * اُولئك هم الكافرون حقّاً » (النساء : ١٥١) وقال : « أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلّا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردّون إلى أشدّ العذاب » (البقرة : ٨٥) وقال : « ومن أضلّ ممّن اتّبع هواه بغير هدى من الله إنّ الله لا يهدي القوم الظالمين » (القصص : ٥٠) يريد أنّ الطريق الّذي فيه اتّباع الهوى إنّما هو ضلال لا يورد سالكه إلى سعادة الحياة و ليس بهدى الله لأنّ فيه ظلماً والله سبحانه لم يجعل الظلم وإن يجعله ممّا يتوسّل به إلى سعادة ولا أنّ السعادة تنال بظلم .

وبالجملة هدى الله سبحانه من خاصّته أنّه لا يشتمل على ضلال ولا يجامع ضلالاً بالتأدية إليه ، وإنّما هو الهدى محضاً تتلوه السعادة محضة عطاءً غير مجذوذ لكن لا على حدّ العطايا المعمولة فيما بيننا الّتي ينقطع معها ملك المعطي (بالكسر) عن عطيّته وينتقل إلى المعطى (بالفتح) فيحوزه على أيّ حال سواء شكر أو كفر .

بل هذه العطيّة الإلهيّة إنّما تقوم على شريطة التوحيد والعبوديّة فلا كرامة لأحد عليه تعالى ولا أمن له منه إلّا بالعبوديّة محضاً ، ولذلك ذيّل الكلام بقوله : « ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون » و إنّما ذكر الإشراك لأنّ محطّ البيان إنّما هو التوحيد .

قوله تعالى : « اُولئك الّذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوّة » الإشارة باللّفظ المفيد للبعد للدلالة على علوّ شأنهم ورفعة مقامهم ، والمراد بإيتائهم الكتاب و غيره إيتاء

جمعهم ذلك بوصف المجموع وإن كان بعضهم لم يؤتوا بعض المذكورات كما مرّ في تفسير قوله : « واجتبيناهم وهديناهم » فإنّ الكتاب إنّما اُوتيه بعض الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام .

و الكتاب إذا نسب في كلامه تعالى إلى الأنبياء عليهم السلام نوعاً من النسبة يراد به الصحف الّتي تشتمل على الشرائع ويقضى بها بين الناس فيما اختلفوا فيه كقوله تعالى : «كان الناس اُمّة واحدة فبعث الله النبيّين مبشّرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه » (البقرة : ٢١٣) و قوله : « إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى و نور يحكم بها النبيّون ـ إلى أن قال ـ و أنزلنا إليك الكتاب بالحقّ مصدّقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله » (المائدة : ٤٨) . إلى غير ذلك من الآيات .

والحكم هو إلقاء النسبة التصديقيّة بين أجزاء الكلام كقولنا : فلان عالم ، و إذا كان ذلك في الاُمور الاجتماعيّة والقضايا العمليّة الّتي تدور بين المجتمعين عدّ نوع النسبة حكماً كما تسمّى نفس القضيّة حكماً كما يقال : يجب على الإنسان أن يفعل كذا ويحرم عليه أن يفعل كذا أو يجوز له أن يفعل كذا أو اُحبّ أو أكره أن تفعل كذا فتسمّى الوجوب والحرمة والجواز والاستحباب والكراهة أحكاماً كما تسمّى القضايا المشتملة عليها أحكاماً ، ولأهل الاجتماع أحكام اُخر ناشئة من نسب اُخرى كالملك والرئاسة والنيابة والكفالة والولاية وغير ذلك .

وإذا قصد به المعنى المصدريّ اُريد به إيجاد الحكم وجعله إمّا بحسب التشريع والتقنين كما يجعل أهل التقنين أحكاماً صالحة ليجري عليها الناس ويعملوا بها في مسير حياتهم لحفظ نظام مجتمعهم ، وإمّا بحسب التشخيص والنظر كتشخيص القضاة والحكّام في المنازعات والدعاوي أنّ المال لفلان والحقّ مع فلان و كتشخيص أهل الفتيا في فتاويهم ، وقد يراد به إنفاذ الحكم كحكم الوالي والملك على الناس بما يريدان في حوزة الولاية والملك .

والظاهر من الحكم في الآية بقرينة ذكر الكتاب معه أن يكون المراد به معنى القضاء فيكون المراد من إيتاء الكتاب والحكم إعطاء شرائع الدين و القضاء بحسبها بين الناس كما هو ظاهر عدّة من الآيات كقوله تعالى : «وأنزل معهم الكتاب بالحقّ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه» (البقرة : ٢١٣) وقوله : «إنّا أنزلنا التوراة فيها هدى و نور يحكم بها النبيّون الّذين أسلموا» (المائدة : ٤٤) وقوله : «لتحكم بين الناس بما أراك الله» (النساء : ١٠٥) وقوله : «وداود وسليمان إذ يحكمان في الحرث» (الأنبياء : ٧٨) وقوله : «ياداود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحقّ ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن سبيل الله» (ص : ٢٦) إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة ، وإن كان مثل قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام : «ربّ هب لي حكماً وألحقني بالصالحين» (الشعراء:٨٣) لايأبى بظاهره الحمل على المعنى الأعمّ .

وأمّا النبوّة فقد تقدّم في تفسير قوله : «كان الناس اُمّة واحدة فبعث الله النبيّين» الآية (البقرة : ٢١٣) أنّ المراد بها التحقّق بأنباء الغيب بعناية خاصّة إلهيّة وهي الأنباء المتعلّقة بما وراء الحسّ والمحسوس كوحدانيّته تعالى والملائكة واليوم الآخر .

وعدّ هذه الكرامات الثلاث الّتي أكرم الله سبحانه بها سلسلة الأنبياء عليهم السلام أعني الكتاب والحكم والنبوّة في سياق الآيات الواصفة لهداه تعالى يدلّ على أنّها من آثار هداية الله وبها يتمّ العلم بالله تعالى وآياته فكأنّه قيل : تلك الهداية الّتي جمعنا عليها الأنبياء عليهم السلام وفضّلناهم بها على العالمين هي الّتي توردهم صراطاً مستقيماً وتعلّمهم الكتاب المشتمل على شرائعه ، وتسدّدهم وتنصبهم للحكم بين الناس ، و تنبّئهم أنباء الغيب .

﴿ كلام في معنى الكتاب في القرآن ﴾

الكتاب بحسب ما يتبادر منه اليوم إلى أذهاننا هو الصحيفة أو الصحائف الّتي تضبط فيها طائفة من المعاني على طريق التخطيط بقلم أو طابع أو غيرهما[1] لكن لمّا كان الاعتبار

(١) ولعل اطلاق الكتاب على غيرما خطته اليد بالقلم من قبيل التوسع .

في استعمال الأسماء إنّما هو بالأغراض الّتي وقعت التسمية لأجلها أباح ذلك التوسّع في إطلاق الأسماء على غير مسمّياتها المعهودة في أوان الوضع ، والغرض من الكتاب هو ضبط طائفة من المعاني بحيث يستحضرها الإنسان كلّما راجعه ، وهذا المعنى لا يلازم ما خطّته اليد بالقلم على القرطاس كما أنّ الكتاب في ذكر الإنسان إذا حفظه كتاب و إذا أملاه عن حفظه كتاب وإن لم يكن هناك صحائف أو ألواح مخطوطة بالقلم المعهود .

وعلى هذا التوسّع جرى كلامه تعالى في إطلاق الكتاب على طائفة من الوحي الملقى إلى النبيّ وخاصّة إذا كان مشتملاً على عزيمة وشريعة و كذا إطلاقه على ما يضبط الحوادث و الوقائع نوعاً من الضبط عند الله سبحانه قال تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك » (ص : ٢٩) و قال تعالى : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلّا في كتاب من قبل أن نبرأها » (الحديد : ٢٢) وقال تعالى : « و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً * اقرء كتابك» (الإسراء :١٤) .

و في هذه الأقسام الثلاثة ينحصر ما ذكره الله سبحانه في كلامه من كتاب منسوب إلى نفسه غير ما في ظاهر قوله في أمر التوراة : « و كتبنا له في الألواح من كلّ شيء موعظة وتفصيلاً لكلّ شيء » (الأعراف : ١٤٥) و قوله · « و ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه » (الأعراف : ١٥٠) وقوله : «ولمّا سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح و في نسختها هدى ورحمة للّذين هم لربّهم يرهبون » (الأعراف : ١٥٤) [1].

القسم الأوّل : الكتب المنزلة على الأنبياء عليهم السلام وهي المشتملة على شرائع الدين - كما تقدّم آنفاً - وقد ذكر الله سبحانه منها كتاب نوح عليه السلام في قوله : « و أنزل معهم الكتاب بالحقّ » (البقرة : ٢١٣) و كتاب إبراهيم وموسى عليهما السلام قال : « صحف إبراهيم وموسى » (الأعلى : ١٩) و كتاب عيسى وهو الإنجيل قال : «وآتيناه الإنجيل فيه هدى و نور» (المائدة : ٤٦) و كتاب محمّد صلى الله عليه وآله قال : «تلك آيات الكتاب وقرآن مبين» (الحجر:١) وقال : «رسول من الله يتلو صحفاً مطهّرة * فيها كتب قيّمة » (البيّنة : ٣) وقال :«في صحف مكرّمة * مرفوعة مطهّرة * بأيدي سفرة * كرام بررة » (عبس : ١٦) و قال : «نزل به

---

(١) فان ظاهر الايات أنها كانت على طريق التخطيط .

الروح الأمين * على قلبك لتكون من المنذرين * بلسان عربيّ مبين » (الشعراء : ١٩٥) .

القسم الثاني : الكتب الّتي تضبط أعمال العباد من حسنات أو سيّئات فمنها : ما يختصّ بكلّ نفس إنسانيّة كالّذي يشير إليه قوله تعالى : « و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً » (الإسراء : ١٣) وقوله : « يوم تجد كلّ نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء » (آل عمران : ٣٠) إلى غير ذلك من الآيات ، ومنها : ما يضبط أعمال الاُمّة كالّذي يدلّ عليه قوله : « و ترى كلّ اُمّة جاثية كلّ اُمّة تدعى إلى كتابها » (الجاثية : ٢٨) ومنها : ما يشترك فيه الناس جميعاً كما في قوله : « هذا كتابنا ينطق عليكم بالحقّ إنّا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » (الجاثية : ٢٩) لو كان الخطاب فيه لجميع الناس .

ولعلّ لهذا القسم من الكتاب تقسيماً آخر بحسب انقسام الناس إلى طائفتي الأبرار والفجّار وهو الّذي يذكره في قوله : « كلاّ إنّ كتاب الفجّار لفي سجّين * وما أدراك ما سجّين * كتاب مرقوم ـ إلى أن قال ـ كلاّ إنّ كتاب الأبرار لفي علّيّين * وما أدراك ما علّيّون * كتاب مرقوم * يشهده المقرّبون » (المطفّفين : ٢١) .

القسم الثالث : الكتب الّتي تضبط تفاصيل نظام الوجود والحوادث الكائنة فيه فمنها الكتاب المصون عن التغيّر المكتوب فيه كلّ شيء كالّذي يشير إليه قوله تعالى : « وما يعزب عن ربّك من مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلّا في كتاب مبين » (يونس : ٦١) و قوله : « و كلّ شيء أحصيناه في إمام مبين » (يس : ١٢) وقوله : « وعندنا كتاب حفيظ » (ق : ٤) وقوله : « لكلّ أجل كتاب » (الرعد : ٣٨) ومن الآجال الأجل المسمّى الّذي لا سبيل للتغيّر إليه و قوله : « وما كان لنفس أن تموت إلّا بإذن الله كتاباً مؤجّلاً » (آل عمران : ١٤٥) .

ولعلّ هذا النوع من الكتاب ينقسم إلى كتاب واحد عامّ حفيظ لجميع الحوادث والموجودات ، و كتاب خاصّ بكلّ موجود موجود يحفظ به حاله في الوجود كما يشعر به الآيتان الأخيرتان وسائر الآيات الكريمة الّتي تشا كلهما .

ومنها : الكتب الّتي يتطرّق إليها التغيير ويداخلها المحو والإثبات كما يدلّ عليه

قوله تعالى : «يمحوالله مايشاء ويثبت وعنده اُمّ الكتاب» (الرعد : ٣٩) و استيفاء البحث عن كلّ قسم من أقسام هذه الكتب موكول إلى المحلّ الّذي يناسبه من الكتاب . والله المستعان .

«كلام في معنى الحكم في القرآن»

الأصل في مادّة الحكم بحسب مايتحصّل من موارد استعمالاتها هوالمنع ، وبذلك سمّي الحكم المولويّ حكماً لما أنّ الآمر يمنع به المأمورعن الإطلاق في الإرادة والعمل ويلجمه أن يقع على كلّ ماتهواه نفسه ، وكذا الحكم بمعنى القضاء يمنع مورد النزاع من أن يتزلزل بالمنازعة والمشاجرة أويفسد بالتعدّي والجور ،وكذا الحكم بمعنى التصديق يمنع القضيّة من تطرّق الشكّ إليه ، والإحكام والاستحكام يشعران عن حال في الشيء يمنعه من دخول ما يفسده بين أجزائه أو استيلاء الأمر الأجنبيّ في داخله ، و الإحكام يقابل بوجه التفصيل الّذي هو جعل الشيء فصلاً فصلاً يبطل بذلك التئام أجزائه و وتوحّدها قال تعالى : «كتاب اُحكمت آياته ثمّ فصّلت من لدن حكيم خبير» (هود:١) وإلى ذلك يعود معنى المحكم الّذي يقابل المتشابه .

قال الراغب في المفردات : حكم أصله منع منعاً لإصلاح ، و منه سمّيت اللجام حكمة الدابّة (بفتحتين) فقيل : حكمته ، وحكمت الدابّة منعتها بالحكمة ، و أحكمتها جعلت لها حكمة ، و كذلك حكمت السفينة وأحكمتها قال الشاعر : «أبني حنيفة أحكموا سفهاء كم» . انتهى .

والحكم إذا نسب إلى الله سبحانه فإن كان في تكوين أفاد معنى القضاء الوجوديّ وهو الإيجاد الّذي يساوق الوجود الحقيقيّ والواقعيّة الخارجيّة بمراتبها قال تعالى «والله يحكم لا معقّب لحكمه» (الرعد : ٤١) .

وقال : «وإذ اقضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون» (البقرة : ١١٧) ومنه بوجه قوله : «قال الّذين استكبروا إنّا كلّ فيها إنّ الله قدحكم بين العباد» (المؤمن : ٤٨) .

و إن كان في تشريع أفاد معنى التقنين و الحكم المولوي ّ قال تعالى : « و عندهم التوراة فيهاحكم الله » (المائدة : ٤٣) وقال : «ومن أحسن من الله حكماً » (المائدة : ٥٠) .

وإذا نسب إلى الأنبياء عليهم‌السلام أفاد معنى القضاء وهو من المناصب الإلهيّة الّتي أكرمهم بها قال تعالى : « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتّبع أهواءهم عمّا جاءك من الحقّ » (المائدة : ٤٨) و قال تعالى : « أُولئك الّذين آتيناهم الكتاب و الحكم » (الأنعام : ٨٩) .

ولعلّ في بعض الآيات إشعاراً أو دلالة على إيتائهم الحكم بمعنى التشريع كما في قوله حكاية عن إبراهيم عليه‌السلام في دعائه : «ربّ هب لي حكماً و ألحقني بالصالحين » (الشعراء : ٨٣) .

وأمّا غير الأنبياء من الناس فنسب إليهم الحكم بمعنى القضاء كما في قوله : « وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه » (المائدة : ٤٧) و الحكم بمعنى التشريع وقد ذمّهم الله عليه كما في قوله : «وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا ـ إلى أن قال ـ ساء ما يحكمون» (الأنعام : ١٣٦) و قوله « و إنّ وعدك الحقّ وأنت أحكم الحاكمين » (هود : ٤٥) والآية بحسب موردها يشمل الحكم بمعنى إنجاز الوعد وإنفاذ الحكم .

قوله تعالى : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » الضميران في قوله : « يكفر بها » و قوله : « و كّلنا بها » راجعان إلى الهدى و يجوز فيه التذكير و التأنيث من جهة أنّه هداية ، أو راجعان إلى الكتاب و الحكم و النبوّة الّتي هي من آثار الهداية الإلهيّة ، ولا يخلو أوّل الوجهين عن بعد ، و المشار إليه بقوله : «هؤلاء » الكافرون بالدعوة من قوم النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله و المتيقّن منهم بحسب مورد الآية كفّار مكّة الّذين أشار الله سبحانه إليهم بقوله : « إنّ الّذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون» (البقرة : ٦) .

والمعنى على الوجه الأوّل : فإن يكفر مشركو قومك بهدايتنا وهي طريقتنا فقد وكّلنا بها من عبادنا من ليس يكفر بها ، والكفر والإيمان يتعلّقان بالهداية وخاصّة إذا

كانت بمعنى الطريقة كما ينسبان إلى الله سبحانه وآياته قال تعالى : « وأنّا لمّا سمعنا الهدى آمنّا به » (الجنّ : ١٣) وقال : « فمن تبع هداي فلاخوف عليهم ولاهم يحزنون» (البقرة : ٣٨) .

و على الوجه الثاني : فإن يكفر بالكتاب والحكم و النبوّة ـ وهي الّتي تشتمل على الطريقة الإلهيّة و الدعوة الدينيّة ـ مشركو مكّة فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين .

وأمّا أنّ هؤلاء القوم منهم ؟ ـ وفي تنكير اللفظ دلالة على أنّ لهم خطراً عظيماً ـ فقد اختلف فيهم أقوال المفسّرين :

فمن قائل : إنّ المراد بهم الأنبياء المذكورين في الآيات السابقة وهم ثمانية عشر نبيّاً أو مطلق الأنبياء المذكورون بأسمائهم أوبنعوتهم في قوله : «ومن آبائهم و ذرّيّاتهم وإخوانهم » . وفيه أنّ سياق اللفظ لايلائمه إذ ظاهر قوله : «ليسوا بها بكافرين » نفي الحال أوالاستمرار في النفي والمذكورون من الأنبياء عليهم السلام لم يكونوا موجودين حال الخطاب ولوكان المراد ذلك لكان المتعيّن أن يقال : لم يكونوا بها بكافرين ، و ليس رسول الله صلى الله عليه وآله معدوداً منهم بحسب هذه العناية وإن كان هومنهم وأفضلهم فإنّ الله سبحانه يذكره صلى الله عليه وآله بعد ذلك بقوله : « اُولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده » .

ومن قائل : إنّ المراد بهم الملائكة . وفيه ـ كماقيل ـ أنّ القوم وخاصّة إذا اُطلق من غير تقييد لا يطلق على الملائكة ولايسبق إلى الذهن على أنّ في الآية بحسب السياق نوع تسلية للنبيّ صلى الله عليه وآله ولا معنى لتسليته في كفر قومه بإيمان الملائكة .

ومن قائل : إنّ المراد بهم المؤمنون به صلى الله عليه وآله عند نزول السورة في مكّة أو مطلق المهاجرين . وفيه : أنّ بعض هؤلاء قد ارتدّوا بعد إيمانهم كالّذي قال : ساُنزل مثل ما أنزل الله ، وقد تعرّض سبحانه لأمره في هذه السورة بعد آيات ، وقد كان فيهم المنافق فلا ينطبق عليهم قوله : «ليسوابها بكافرين » .

ومن قائل : إنّ المراد بهم الأنصار أوالمهاجرون والأنصار جميعاً أو أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله من المهاجرين والأنصار وهم الّذين أقاموا هذه الدعوة على ساقها و نصروا النبيّ

صلى الله عليه وآله يوم العسرة ، وقد مدحهم الله في كتابه أبلغ المدح . وفيه : أنّ كرامة جماعتهم ورفعة منزلتهم بماهم جماعة ممّا لا يدانيه ريب لكن كان بينهم من ارتدّ بعد إيمانه والمنافق الّذي لم يظهر حاله بعد ، ولا ينطبق على من هذا نعته مثل قوله تعالى : « فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » وظاهره أنّه لاسبيل للكفر إليهم ولم يقل : فقد وكّلنا بها قوماً يؤمنون بها أو آمنوا بها .

وربّما يستفاد من كلمات بعضهم : أنّ المراد به قيام الإيمان بجماعتهم وإن أمكن أن يتخلّف عن إقامته آحاد منهم وبعبارة اُخرى قوله : « ليسوا بها بكافرين » وصف للمجتمع ولا ينافي خروج بعض الأبعاض اتّصاف المجتمع بوصفه القائم بالمجموع من حيث هو مجموع ، والمؤمنون به صلى الله عليه وآله من الأنصار أو منهم ومن المهاجرين أو الصحابة ثبت الإيمان فيهم ثبوتاً من غير زوال وإن زال عن بعض أفرادهم .

وهذا الوجه لو تمّ لدلّ على أنّ المراد بالقوم جميع الاُمّة المسلمة أو المؤمنون من جميع الاُمم ، ولا دليل على تخصيصه بقوم دون قوم ، واختصاص بعضهم بمزايا وكرامات دينيّة كتقدّم المهاجرين في الإيمان بالله والصبر على الأذى في جنب الله ، أو تبوّء الأنصار الدار والإيمان وإعلاؤهم كلمة التوحيد لا يوجب إلّا فضل اتّصافهم بهذا النعت لا اختصاصه بهم وحرمان غيرهم منه مع مشاركته إيّاهم في معناه .

إلّا أنّه يرد على هذا الوجه : أنّ المألوف من كلامه في الأوصاف الاجتماعيّة الّتي لا تستوعب جميع أفراد المجتمع أن يستثني المتخلّفين عنها لو كان هناك متخلّف أو يأتي بما في معنى الاستثناء كقوله : « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم * ثمّ رددناه أسفل سافلين * إلّا الّذين آمنوا » (التين : ٦) .

وقوله : « محمّد رسول الله والّذين معه أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم ـ إلى أن قال ـ وعد الله الّذين آمنوا منهم وعملوا الصالحات مغفرة وأجراً عظيماً » (الفتح : ٢٩) وقوله : « إنّ المنافقين في الدرك الأسفل من النار ـ إلى أن قال ـ إلّا الّذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله » (النساء : ١٤٦) وقوله : « كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم ـ إلى أن قال ـ إلّا الّذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا » (آل عمران : ٨٩)

وهذا المعنى كثير دائر في القرآن الكريم فما بال قوله : « قوماً ليسوا بها بكافرين » لم يستثن منه المتخلّف عن الوصف من القوم مع وجوده فيهم .

وأغرب منه قول بعضهم : إنّ المراد بوصف القوم بأنّهم ليسوا بها بكافرين ـ والقوم على قولهم الأنصار ـ الإشارة إلى أنّهم وإن لم يؤمنوا بها بعد لكنّهم لم يكفروا بها كما كفر بها مشركو مكّة . وفيه مضافاً إلى أنّه لا يسلم ممّا تقدّم من الإشكال على الوجوه السابقة أنّ أهل المدينة من الأنصار كانوا حين نزول الآيات مشركين يعبدون الأصنام ولا معنى لنفي الكفر عنهم اللّهم إلّا بمعنى الردّ بعد الدعوة وهو الاستكبار و الاستنكاف ولا دليل على كون الكفر في الآية بهذا المعنى مع كون الآيات مسوقة لوصف الهداية الإلهيّة المقابلة للإشراك كما جرى على هذا المجرى في قوله : « ولو أشركوا لحبط عنهم ماكانوا يعملون» . و فيه : أنّ التوكيل المذكور في الآية يفيد معنى الحفظ ، ولا معنى لقولنا : إن يكفر بها هؤلاء فقد حفظناها بقوم لم يؤمنوا بها ولم يردّوها بعد .

ومن قائل : إنّ المراد بهم العجم ولم يكونوا يؤمنوا بها يومئذ و كأنّه مأخوذ من قوله تعالى « إن يشأ يذهبكم أيّها الناس ويأت بآخرين » (النساء : ١٣٣) فقد ورد أنّ المراد بالآخرين هم العجم لكن يرد عليه ما يرد على سابقه .

ومن قائل : إنّ المراد بالقوم هم المؤمنون من اُمّة محمّد صلى الله عليه وآله أو المؤمنون من جميع الاُمم . وفيه : أنّه يرد عليه ما اُورد على ما قبله من الوجوه . نعم يمكن أن يوجّه بأنّ المراد بهم نفوس من هذه الاُمّة أو من جميع الاُمم يؤمن بالله إيماناً لا يتعقّبه كفر مادامت تعيش في الدنيا فهؤلاء قوم مؤمنون وليسوا بها بكافرين و إن لم يمتنع الكفر عليهم لكن دوامهم على الإيمان بدعوة التوحيد من غير كفر أو نفاق يستدعي صدق قوله « قوماً ليسوا بها بكافرين » عليهم ويتمّ به معنى الآية في أنّها مسوقة لتسلية النبيّ صلى الله عليه وآله وتطييب قلبه الشريف إذ كان يحزنه كفر المشركين من قومه واستكبارهم عن إجابة دعوة الحقّ والإيمان بالله وآياته ، وفي أنّها دالّة على اعتزازه تعالى بحفظ هدايته و طريقته الّتي أكرم بها عباده المكرمين وأنبياءه المقرّبين .

لكن يتوجّه إليه أنّ بناء هذا الوجه على قضيّة اتّفاقيّة وهي إيمان المؤمنين بها

إيماناً يتّفق أن يبقى سليماً من الزوال من غير ضامن يضمن بقاءه ، ولا يلائمه قوله تعالى « وكّلنا بها » فإنّ التوكيل يفيد معنى الاعتماد و يتضمّن معنى الحفظ و الكلاءة ، ولا وجه للاعتزاز والمباهاة بأمر لاضامن لثباته ولا حافظ لاستقراره وبقائه .

على أنّ الله سبحانه يذمّ كثيراً من الإيمان إذ يقول : « ومايؤمن أكثرهم بالله إلّا وهم مشركون » (يوسف : ١٠٦) و هذه الآيات إنّما تصف التوحيد الفطريّ المحض و والهداية الإلهيّة الطاهرة النقيّة الخالية عن شوب الشرك و الظلم الّتي أكرم الله بها خليله إبراهيم ومن قبله وبعده من الأنبياء المكرمين عليهم السلام كما يذكره إبراهيم عليه السلام في قوله على ما يحكيه الله سبحانه عنه : «الّذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم اُولئك لهم الأمن وهم مهتدون » (الأنعام : ٨٢) و الهداية الّتي هذا شأنها لا يعدّ كلّ متلبّس بالإيمان حافظاً لها موكّلاً بها من الله يحفظها الله به من الضيعة والفساد البتّة وفيهم الطغاة والبغاة والفراعنة والمستكبرون والجفاة الظلمة وأهل البدع والمتوغّلون في الفجور وأنواع الفحشاء والفسق .

والّذي ينبغي أن يقال في معنى الآية أعني قوله : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين» أنّ الآيات لمّا كانت تصف التوحيد الفطريّ والهداية الإلهيّة الطاهرة من شوب الشرك بالله سبحانه ، وتذكر أنّ الله سبحانه أكرم بهذه الهداية سلسلة متّصلة متّحدة من أنبيائه واصطفاهم بها ذرّيّة بعضها من بعض و اجتباهم وهداهم إلى صراط مستقيم لاضلال فيه وآتاهم الكتاب والحكم والنبوّة .

ثمّ فرّع على ذلك قوله : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين » وسياقه سياق اعتزاز منه تعالى وتسلية للنبيّ صلّى الله عليه وآله وتطييب لنفسه لئلّا يوهنه الحزن ويفسخ عزيمته في الدعوة الدينيّة مايشاهده من كفر قومه واستكبارهم وعمههم في طغيانهم فمعناه أن لاتحزن بماتراه من كفرهم بهذه الهداية الإلهيّة والطريقة الّتي تشتمل عليها الكتاب والحكم والنبوّة الّتي آتيناها سلسلة المهديّين من الأنبياء الكرام فإنّا قد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين فلاسبيل للضيعة والزوال إلى هذه الهداية الإلهيّة لأنّا وكّلناهم بها واعتمدنا عليهم فيها واُولئك غير كافرين بها البتّة .

فهؤلاء قوم لايتصوّر في حقّهم كفر ولا يدخل في قلوبهم شرك لأنّ الله وكّلهم بها واعتمد عليهم فيها وحفظها بهم ولوجاز عليهم الشرك وأمكن فيهم التخلّف كان الاعتماد عليهم فيها خطاءً وضلالاً والله سبحانه لايضلّ ولاينسى .

فالآية تدلّ ـ والله أعلم ـ على أنّ لله سبحانه في كلّ زمان عبداً أو عباداً موكّلين بالهداية الإلهيّة والطريقة المستقيمة الّتي يتضمّنها ماآتاه أنبياءه من الكتاب والحكم والنبوّة يحفظ الله بهم دينه عن الزوال وهدايته عن الانقراض ، ولا سبيل للشرك والظلم إليهم لاعتصامهم بعصمة إلهيّة وهم أهل العصمة من الأنبياء الكرام وأوصيائهم عليهم السلام .

فالآية خاصّة بأهل العصمة وقصارى مايمكن أن يتوسّع به أن يلحق بهم الصالحون من المؤمنين ممّن اعتصم بعصمة التقوى والصلاح ومحض الإيمان عن الشرك والظلم ، و خرج بذلك عن ولاية الشيطان قال تعالى : « إنّه ليس له سلطان على الّذين آمنوا وعلى ربّهم يتوكّلون » (النحل : ٩٩) إن صدق عليهم أنّ الله وكّلهم بها واعتمد عليهم فيها .

قوله تعالى : «اُولئك الّذين هدى الله فبهداهم اقتده » إلى آخر الآية . عاد ثانياً إلى تعريفهم بما فيه تعريف الهدى الإلهيّ فالهدى الإلهيّ لا يتخلّف عن شأنه و أثره و هو الإيصال إلى المطلوب قال تعالى : «فإنّ الله لايهدي من يضلّ » (النحل : ٣٧) .

وقد أمر النبيّ صلى الله عليه وآله في قوله : «فبهداهم اقتده » بالاقتداء ـ وهو الاتّباع ـ بهداهم لابهم لأنّ شريعته ناسخة لشرائعهم و كتابه مهيمن على كتبهم ، ولأنّ هذا الهدى المذكور في الآيات لاواسطة فيه بينه تعالى وبين من يهديه ، وأمّا نسبة الهدى إليهم في قوله : «فبهداهم» فمجرّد نسبة تشريفيّة ، والدليل عليه قوله : « ذلك هدى الله » الخ .

وقد استدلّ بعضهم بالآية على أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله واُمّته كانوا متعبّدين بشرائع من قبلهم إلّا ماقام الدليل على نسخه . وفيه : أنّ ذلك إنّما يتمّ لوكان قيل : فبهم اقتده ، وأمّا قوله « فبهداهم اقتده» فهو بمعزل عن الدلالة على ذلك . كماهو ظاهر .

وختم سبحانه كلامه في وصف التوحيد الفطريّ والهداية الإلهيّة إليه بقوله خطاباً لنبيّه : « قل لاأسألكم عليه أجراً إن هو إلّا ذكرى للعالمين » كأنّه قيل : اهتد بالهدى الإلهيّ الّذي اهتدى به الأنبياء قبلك ، وذكّر به العالمين من غير أن تسألهم أجراً على

ذلك ، وقل لهم ذلك لتطيب به نفوسهم ، ويكون أنجح للدعوة وأبعد من التهمة ، وقد حكى الله سبحانه هذه الكلمة عن نوح ومن بعده من الأنبياء عليهم السلام في دعواتهم .

والذكرى أبلغ من الذكر كما ذكره الراغب ، وفي الآية دليل على عموم نبوّته صلى الله عليه وآله لجميع العالمين .

﴿ بحث روائي ﴾

في قصص الأنبياء للثعلبيّ : إنّ إلياس أتى إلى بيت امرأة من بني إسرائيل لها ابن يسمّى اليسع بن خطوب ، وكان به ضرّ فآوته و أخفت أمره فدعا له فعوفي من الضرّ الّذي كان به ، واتّبع اليسع إلياس فآمن به وصدّقه ولزمه فكان يذهب حيثما يذهب ، ثمّ ذكر قصّة رفع إلياس ، وأنّ اليسع ناداه عند ذلك : يا إلياس ما تأمرني به ؟ فقذف إليه كساءه من الجوّ الأعلى فكان ذلك علامة على استخلافه إيّاه على بني إسرائيل .

قال : ونبّأ الله تعالى بفضله اليسع عليه السلام وبعثه نبيّاً ورسولاً إلى بني إسرائيل ، و أوحى الله تعالى إليه و أيّده بمثل ما أيّد به عبده إلياس فآمنت به بنو إسرائيل و كانوا يعظّمونه وينتهون إلى رأيه وأمره ، وحكم الله تعالى فيهم قائم إلى أن فارقهم اليسع .

و في البحار عن الاحتجاج و التوحيد و العيون في خبر طويل رواه الحسن بن محمّد النوفليّ عن الرضا عليه السلام فيما احتجّ به على جاثليق النصارى إلى أن قال عليه السلام : إنّ اليسع قد صنع مثل ما صنع عيسى عليه السلام مشى على الماء وأحيا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فلم يتّخذه اُمّته ربّاً . الخبر .

وفي تفسير العيّاشيّ عن محمّد بن الفضيل عن الثماليّ عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : «ووهبنا له إسحاق ويعقوب كلاً هدينا» لنجعلها في أهل بيته ، « و نوحاً هدينا من قبل » لنجعلها في أهل بيته فأمر العقب من ذرّيّة الأنبياء من كان قبل إبراهيم ولإبراهيم .

أقول : و فيه تأييد ما قدّمناه أنّ الآيات لبيان اتّصال سلسلة الهداية .

و في الكافي مسنداً و في تفسير العيّاشيّ مرسلاً عن بشير الدهّان عن أبي عبدالله

عليه السلام قال : والله لقد نسب الله عيسى بن مريم في القرآن إلى إبراهيم من قبل النساء ثمّ تلا : ومن ذرّيّته داود وسليمان إلى آخر الآية وذكر عيسى .

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي حرب عن أبي الأسود قال : أرسل الحجّاج إلى يحيى ابن معمّر قال : بلغني أنّك تزعم أنّ الحسن والحسين من ذرّيّة النبيّ تجدونه في كتاب الله ، وقد قرأت كتاب الله من أوّله إلى آخره فلم أجده . قال : أليس تقرء سورة الأنعام ؟ « ومن ذرّيّته داود و سليمان » حتّى بلغ يحيى و عيسى قال : أليس عيسى من ذرّيّة إبراهيم ؟ قال : نعم قرأت .

أقول : ورواه في الدرّ المنثور عن ابن أبي حاتم عن أبي الحرب بن أبي الأسود مثله .

وفي الدرّ المنثور أخرج أبو الشيخ والحاكم والبيهقيّ عن عبدالملك بن عمير قال : دخل يحيى بن معمّر على الحجّاج فذكر الحسين فقال الحجّاج : لم يكن من ذرّيّة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم . فقال يحيى : كذبت فقال : لتأتينّي على ماقلت ببيّنة فتلا : « ومن ذرّيّته داود و سليمان ـ إلى قوله ـ وعيسى وإلياس » فأخبر تعالى أنّ عيسى من ذرّيّة إبراهيم بأُمّه . قال : صدقت .

أقول : ذكر الآلوسيّ في روح المعاني في قوله تعالى : «وعيسى» : وفي ذكره عليه السلام دليل على أنّ الذرّيّة تتناول أولاد البنات لأنّ انتسابه ليس إلّا من جهة اُمّه . واُورد عليه : أنّه ليس له أب يصرف إضافته إلى الاُمّ إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرّيّة لجدّه من الاُمّ وتعقّب بأنّ مقتضى كونه بلا أب أن يذكر في حيّز الذرّيّة . وفيه منع ظاهر والمسألة خلافيّة ، والذاهبون إلى دخول ابن البنت في الذرّيّة يستدلّون بهذه الآية ، وبها احتجّ موسى الكاظم رضي الله عنه على مارواه البعض عند الرشيد .

وفي التفسير الكبير : أنّ أباجعفر رضي الله تعالى عنه استدلّ بها عند الحجّاج بن يوسف وبآية المباهلة حيث دعا صلّى الله عليه وآله وسلّم الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما بعد مانزل « تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم » . و ادّعى بعضهم : أنّ هذا من خصائصه صلّى الله عليه وآله وسلّم ، وقد اختلف أفتاء أصحابنا في هذه المسألة ، والّذي أميل إليه القول بالدخول . انتهى .

وقال في المنار : وأقول : في الباب حديث أبي بكرة عند البخاري مرفوعاً : « إنّ ابني هذا سيّد » يعني الحسن ، ولفظ ابن لا يجري عند العرب على أولاد البنات ، و حديث عمر في كتاب معرفة الصحابة لأبي نعيم مرفوعاً : « و كلّ ولد آدم فإنّ عصبتهم لأبيهم خلاولد فاطمة فإنّي أبوهم وعصبتهم » وقدجرى الناس على هذا فيقولون في أولاد فاطمة عليها السلام : أولاد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبناؤه و عترته وأهل بيته . انتهى .

أقول : وفي المسألة خلط ، وقد اشتبه الأمر فيها على عدّة من الأعلام فحسبوا أنّ المسألة لفظيّة يتّبع فيها اللغة حتّى احتجّ فيها بعضهم بمثل قول الشاعر :

بنونا بنو أبنائنا و بناتنا * بنوهنّ أبناء الرجال الأباعد

وقوله :

وإنّما اُمّهات الناس أوعية * مستودعات و للأنساب آباء

وقد أخطأوا في ذلك ، وإنّما هي مسألة حقوقيّة اجتماعيّة من شعب مسألة القرابة والاُمم و الأقوام مختلفة في تحديدها و تشخيصها و أنّ المرأة هل هي داخلة في القرابة ؟ وأنّ أولاد بنت الرجل هل هي أولاده ؟ وأنّ القرابة هل تختصّ بما يحصل بالولادة أو تعمّه وماحصل بالدعاء ؟ وقدكانت عرب الجاهليّة لاترى للمرأة إلّا القرابة الطبيعيّة الّتي تؤثّر أثرها في الازدواج و الإنفاق ونحوذلك ، ولاترى لهاقرابة قانونيّة تسمح لهابالوراثة ونحوها ، وأمّا أولاد البنات فلم تكن ترى لها قرابة ، وكانت ترى قرابة الأدعياء وتسمّي الدعيّ ابناً لالأنّ اللغة كانت تجوّز ذلك بل لأنّهم اتّبعوا في ذلك ماتجاورهم من الاُمم الراقية ترى ذلك بحسب قوانينها المدنيّة أو سننها القوميّة كالروم وإيران .

و أمّا الإسلام فقد ألغى قرابة الدعاء من رأس قال تعالى : « وما جعل أدعياءكم أبناءكم »(الأحزاب : ٤) وأدخل المرأة في القرابة ورتّب على ذلك آثارها وأدخل أولاد البنات في الأولاد فقال تعالى في آية الإرث : «يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظّ الاُنثيين» الآية (النساء : ١١)وقال : «للرجال نصيب ممّا ترك الوالدان و الأقربون وللنساء نصيب ممّا ترك الوالدان والأقربون ممّا قلّ منه أو كثر » (النساء : ٧) . وقال في آية محرّمات النكاح : «حرّمت عليكم اُمّهاتكم وبناتكم ـ إلى أن قال ـ واُحلّ لكم ماوراء ذلكم» (النساء:٢٤)

فسمّى بنت البنت بنتاً وأولاد البنات أولاداً من غيرشكّ في ذلك ، وقال تعالى : « و يحيى وعيسى وإلياس » الآية فعدّ عيسى من ذرّيّة إبراهيم أونوح عليهما السلام وهو غير متّصل بهما إلّا من جهة الاُمّ .

وقد استدلّ أئمّة أهل البيت عليهم السّلام بهذه الآية وآية التحريم وآية المباهلة على كون ابن بنت الرجل ابناًله والدليل عامّ و إن كان الاحتجاج على أمر خاصّ ولأبي جعفر الباقر عليه السلام احتجاج آخر أصرح من الجميع رواه في الكافي بإسناده عن عبد الصمدبن بشير عن أبي الجارود قال : قال أبوجعفر عليه السلام : يا أباالجارود مايقولون لكم في الحسن والحسين ؟ قلت : ينكرون علينا أنّهما ابنا رسول الله صلى الله عليه وآله ، قال : فأيّ شيء احتججتم عليهم ؟ قلت : احتججنا عليهم بقول الله عزّ و جلّ في عيسى بن مريم : « ومن ذرّيّته داود وسليمان وأيّوب ويوسف وموسى وهارون و كذلك نجزي المحسنين وزكريّا ويحيى وعيسى» فجعل عيسى بن مريم من ذرّيّة نوح .

قال : فأيّ شيء قالوا لكم ؟ قلت : قالوا : قديكون ولد الابنة من الولد ولايكون من الصلب . قال : فأيّ شيء احتججتم عليهم ؟ قلت : احتججنا عليهم بقوله تعالى لرسول الله صلى الله عليه وآله : « قل تعالوا ندع أبناءنا و أبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم » ثمّ قال : أيّ شيء قالوا ؟ قلت : قالوا : قد يكون في كلام العرب أبناء رجل و آخر يقول : أبناؤنا .

قال : فقال أبوجعفر عليه السلام : لاُعطينّكما [1] من كتاب الله عزّ و جلّ أنّهما من صلب رسول الله صلى الله عليه وآله لايردّه إلّا كافر . قلت : وأين ذلك جعلت فداك ؟ قال : من حيث قال الله : « حرّمت عليكم اُمّهاتكم وبناتكم وأخواتكم » الآية إلى أن انتهى إلى قوله تبارك وتعالى : « وحلائل أبنائكم الّذين من أصلابكم » ياأبا الجارود هل كان يحلّ لرسول الله صلى الله عليه وآله نكاح حليلتهما ؟ فإن قالوا : نعم ، كذبوا وفجروا ، وإن قالوا : لا ، فإنّهما ابناه لصلبه . وروى قريباً منه القمّي في تفسيره .

---

(١) لاعطينك ظ .

وبالجملة فالمسألة غير لفظيّة، وقد اعتبر الإسلام في المرأة القرابة الطبيعيّة [١] والتشريعيّة جميعاً، وكذا في أولاد البنات أنّهم من الأولاد وأنّ عمود النسب يجري من جهة المرأة كما يجري من جهة الرجل كما ألغى الاتّصال النسبيّ من جهة الدعيّ أو من غير نكاح شرعيّ، وقد روى الفريقان عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» غير أنّ مساهلة الناس في الحقائق الدينيّة أنستهم هذه الحقيقة ولم يبق منها إلّا بعض آثارها كالوراثة والحرمة ولم تخل السلطات الدوليّة في صدر الإسلام من تأثير في ذلك، وقد تقدّم البحث في ذيل آية التحريم من الجزء الثالث من الكتاب.

وفي تفسير النعمانيّ بإسناده عن سليمان بن هارون العجليّ قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: إنّ صاحب هذا الأمر محفوظة له لو ذهب الناس جميعاً أتى الله بأصحابه، وهم الّذين قال الله عزّ وجلّ: «فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بها بكافرين» وهم الّذين قال الله فيهم: «فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونه أذلّة على المؤمنين أعزّة على الكافرين».

أقول: وهو من الجري.

وفي الكافي بإسناده عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام: قال الله عزّ وجلّ في كتابه: «ونوحاً هدينا من قبل ـ إلى قوله ـ بكافرين» فإنّه وكّل بالفضل من أهل بيته والإخوان والذرّيّة، وهو قول الله تبارك وتعالى: «فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها» اُمّتك فقد وكّلنا أهل بيتك بالإيمان الّذي أرسلناك به فلا يكفرون به أبداً، ولا اُضيع الإيمان الّذي أرسلتك به من أهل بيتك من بعدك علماء اُمّتك وولاة أمري بعدك، وأهل استنباط العلم الّذي ليس فيه كذب ولا إثم ولا وزر ولا بطر ولا رياء.

أقول: ورواه العيّاشيّ مرسلاً وكذا الّذي قبله والحديث كسابقه من الجري.

وفي المحاسن بإسناده عن ابن عيينة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قال أبو عبدالله عليه السلام:

---

(١) المراد بالقرابة الطبيعية ليست هى الولادة وما يتبعها بحسب الوراثة التكوينية الجارية فى الحيوان بل القرابة من حيث تستتبع أحكاما تشريعية لاكثير مؤونة فى جعلها كاختصاص الانسان بما ولده و حق حضانته مثلا تجاه ما فى جعله مؤونة زائدة، وهو نظير الحكم الطبيعى فى اصطلاحهم.

ولقد دخلت على أبي العبّاس وقد أخذ القوم مجلسهم فمدّ يده إليّ و السفرة بين يديه موضوعة فذهبت لأخطو إليه فوقعت رجلي على طرف السفرة فدخلني بذلك ماشاء الله أن يدخلني إنّ الله يقول : « فإن يكفر بها هؤلاء فقد وكّلنا بها قوماً ليسوا بكافرين » قوماً والله يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويذكرون الله كثيراً .

أقول : محصّله استحياؤه عليه السلام من الله سبحانه بوقوع قدمه على طرف السفرة اضطراراً كأنّ في وطء السفرة كفراناً لنعمة الله ففيه تعميم للكفر في قوله : « ليسوا بها بكافرين » لكفر النعمة .

و في النهج : اقتدوا بهدى نبيّكم فإنّه أفضل الهدى .

أقول : واستفادته من الآيات ظاهرة .

وفي تفسير القمّي عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال : وأحسن الهدى هدى الأنبياء .



***

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُوراً وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ (٩١) وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (٩٢) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِباً أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ وَمَنْ قَالَ سَأُنْزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ (٩٣) وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَى مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ (٩٤) إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ (٩٥) فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٦) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (٩٧) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ

مِنْ نَفْسٍ وٰاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيٰاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ (٩٨) وَ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمٰاءِ مٰاءً فَأَخْرَجْنٰا بِهِ نَبٰاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنٰا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُتَرٰاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهٰا قِنْوٰانٌ دٰانِيَةٌ وَجَنّٰاتٌ مِنْ أَعْنٰابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمّٰانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشٰابِهٍ انْظُرُوا إِلىٰ ثَمَرِهِ إِذٰا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذٰلِكُمْ لَآيٰاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٩٩) وَ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكٰاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنٰاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحٰانَهُ وَ تَعٰالىٰ عَمّٰا يَصِفُونَ (١٠٠) بَدِيعُ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ أَنّٰى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صٰاحِبَةٌ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (١٠١) ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لاٰ إِلٰهَ إِلاّٰ هُوَ خٰالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (١٠٢) لاٰ تُدْرِكُهُ الْأَبْصٰارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصٰارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١٠٣) قَدْ جٰاءَكُمْ بَصٰائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهٰا وَمٰا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (١٠٤) وَ كَذٰلِكَ نُصَرِّفُ الْآيٰاتِ وَ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَ لِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (١٠٥) .

﴿ بيان ﴾

الآيات لا تخلو عن ارتباط بما قبلها فإنّها تفتتح بالمحاجّة في خصوص إنزال الكتاب على أهل الكتاب إذ ردّوا على النبيّ صلى الله عليه وآله بقولهم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » و الآيات السابقة تعدّ إيتاء الكتاب من لوازم الهداية الإلهيّة الّتي أكرم بها أنبياءه .

فقد بدأت الكلام بمحاجّة أهل الكتاب ثمّ تذكر أنّ أظلم الظلم أن يشرك بالله

افتراءً عليه أو يظلم في باب النبوّة بإنكار ماهو حقّ منها أو دعوى ماليس بحقّ منها كالّذي قال : سأُنزل مثل ماأنزل الله .

ثمّ تذكر الآيات ما يؤول إليه أمر هؤلاء الظالمين عند مساءلة الموت إذا غشيتهم غمراته و الملائكة باسطو أيديهم ، ثمّ تتخلّص إلى ذكر آيات توحيده تعالى وذكر أشياء من أسمائه الحسنى وصفاته العليا .

قوله تعالى : « وما قدروا الله حقّ قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » قدر الشيء وقدره بالتحريك كمّيّته من عظم أوصغر ونحوهما يقال : قدرت الشيء قدراً وقدّرته بالتشديد تقديراً إذا بيّنت كمّيّة الشيء و هندسته المحسوسة ثمّ توسّع فيه فاستعمل في المعاني غير المحسوسة فقيل : قدر فلان عند الناس وفي المجتمع أي عظمته في أعين الناس ووزنه في مجتمعهم وقيمته الاجتماعيّة .

وإذكان تقدير الشيء وتحديده بحدود لاينفكّ غالباً عن وصفه بأوصافه المبيّنة لحاله المستتبعة لعرفانه اُطلق القدر والتقدير على الوصف وعلى المعرفة بحال الشيء ـ على نحو الاستعارة ـ فيقال قدر الشيء وقدّره أي وصفه ، ويقال : قدر الشيء وقدّره أي عرفه ؛ فاللغة تبيح هذه الاستعمالات جميعاً .

ولمّا كان الله سبحانه لا يحيط بذاته المتعالية حسّ ولا وهم ولاعقل و إنّما يعرف معرفة مّا بما يليق بساحة قدسه من الأوصاف و ينال من عظمته مادلّت عليه آياته و أفعاله صحّ استعمال القدر فيه تعالى بكلّ من المعاني السابقة فيقال : ماقدروا الله حقّ قدره أي ماعظّموه بمايليق بساحته من العظمة أو ما وصفوه حقّ وصفه أوما عرفوه حقّ معرفته .

فالآية بحسب نفسها تحتمل كلاًّ من المعاني الثلاثة أوجميعها بطريق الالتزام لكن الأنسب بالنظر إلى الآيات السابقة الواصفة لهدايته تعالى أنبياءه المستعقبة لإيتائهم الكتاب والحكم والنبوّة ، و عنايته الكاملة بحفظ كلمة الحقّ ونعمة الهداية بين الناس زماناً بعد زمان وجيلاً بعدجيل أن تحمل على المعنى الأوّل فإنّ في إنكار إنزال الوحي حطّاً لقدره تعالى وإخراجاً له من منزلة الربوبيّة المعتنية بشؤون عباده و هدايتهم إلى

هدفهم من السعادة والفلاح .

ويؤيّد ذلك ماورد من نظير اللفظ في قوله تعالى : « وما قدروا الله حقّ قدره و الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسماوات مطويّات بيمينه سبحانه وتعالى عمّا يشركون» (الزمر: ٦٧) .

وقوله تعالى : « إنّ الّذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب*ما قدروا الله حقّ قدره إنّ الله لقويّ عزيز » (الحجّ: ٧٤) أي وقوّته وعزّته وضعف غيره وذلّته تقتضيان أن لا يحطّ قدره ولا يسوّى هو وما يدعون من دونه بتسمية الجميع آلهة و أرباباً فالأنسب بالآية هو المعنى الأوّل وإن لم يمتنع المعنيان الآخران وأمّا تفسير « ماقدروا الله حقّ قدره » بأنّ المراد : ماأعطوه من القدرة ماهو حقّها كما فسّره بعضهم فأبعد المعاني المحتملة من مساق الآية .

و لمّا قيّد قوله تعالى : « وما قدروا الله حقّ قدره » بالظرف الّذي في قوله : «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » أفاد ذلك أنّ اجتراءهم على الله سبحانه و عدم تقديرهم حقّ قدره إنّما هو من حيث إنّهم نفوا إنزال الوحي و الكتاب منه تعالى على بشر فدلّ ذلك على أنّ من لوازم الاُلوهيّة وخصائص الربوبيّة أن ينزل الوحي والكتاب لغرض هداية الناس إلى مستقيم الصراط و الفوز بسعادة الدنيا والآخرة فهي الدعوى .

وقد أشار تعالى إلى إثبات هذه الدعوى والحجاج له بقوله : «قل من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى» الخ و بقوله : « و علّمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » و الأوّل من القولين احتجاج بكتاب من الكتب السماويّة المنزلة على الأنبياء عليهم السلام الثابتة نبوّتهم بالمعجزات الباهرة الّتي أتوا بها ففيه تمسّك بوجود الهداية الإلهيّة المتّصلة المحفوظة بين الناس بالأنبياء عليهم السلام نوح ومن بعده ، وهي الّتي وصفها الله تعالى في الآيات السابقة من قوله : « وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر ـ إلى قوله ـ إن هو إلّا ذكرى للعالمين » .

والثاني من القولين احتجاج بوجود معارف و أحكام إلهيّة بين الناس ليس من شأنها أن تترشّح من الإنسان الاجتماعيّ من حيث مجتمعه بماله من العواطف و الأفكار

الّتي تهديه إلى ما يصلح حياته من الغذاء والمسكن واللباس و النكاح وجلب المنافع ودفع المضارّ والمكاره فهذه الاُمور الّتي في مجرى التمتّع بالمادّيّات هي الّتي يتوخّاها الإنسان بحسب طبعه الحيوانيّ ، وأمّا المعارف الإلهيّة و الأخلاق الفاضلة الطيّبة و الشرائع الحافظة بالعمل بها لهما فليست من الاُمور الّتي ينالها الإنسان الاجتماعيّ بشعوره الاجتماعيّ وأنّى للشعور الاجتماعيّ ذلك ؟ وهو إنّما يبعث الإنسان إلى استخدام جميع الوسائل الّتي يمكنه أن يتوسّل بها إلى مآربه في الحياة الأرضيّة ، و مقاصده في المأكل والمشرب والمنكح والملبس والمسكن وما يتعلّق بها ثمّ يدعوه إلى أن يكسر مقاومة كلّ ما يقاومه في طريق تمتّعه إن قدر على ذلك أو يصطلحه على التعاضد و الاشتراك في المنافع ورعاية العدل في توزيعها إن لم يقدر عليه ، وهو سرّ كون الإنسان اجتماعيّاً مدنيّاً كما تبيّن في أبحاث النبوّة في البحث عن قوله تعالى : «كان الناس اُمّة واحدة فبعث الله النبيّين » الآية (البقرة : ٢١٣) في الجزء الثاني من الكتاب ، و سنزيده وضوحاً إن شاء الله .

وبالجملة فالآية أعني قوله تعالى : «وماقدروا الله حقّ قدره» تدلّ بما لها من الضمائم على أنّ من لوازم الاُلوهيّة أن تهدي الإنسان إلى مستقيم الصراط ومنزل السعادة بإنزال الكتاب والوحي على بعض أفراده ، وتستدلّ على ذلك بوجود بعض الكتب المنزلة من الله في طريق الهداية أوّلاً ، وبوجود ما يدلّ على تعاليم إلهيّة بينهم لا ينالها الإنسان بما عنده من العقل الاجتماعيّ .

قوله تعالى : « قل من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى نوراً وهدى للنّاس تجعلونه قراطيس تبدونها و تخفون كثيراً » القراءة الدائرة تجعلونه بصيغة الخطاب والمخاطبون به اليهود لا محالة ، وقرئ «يجعلونه » بصيغة الغيبة ، و المخاطب المسؤول عنه بقوله : من أنزل الكتاب الخ حينئذ اليهود أو مشركو العرب على ما قيل ، والمراد بجعل الكتاب قراطيس وهي جمع قرطاس إمّا جعله في قراطيس بالكتابة فيها ، وإمّا جعله نفس القراطيس بما فيها من الكتابة فالصحائف والقراطيس تسمّى كتاباً كما تسمّى الألفاظ المدلول عليها بالكتابة كتاباً .

وقوله : « قل من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى » الخ جواب عن قولهم المحكيّ بقوله تعالى : « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » والآية و إن لم تعيّن القائلين بهذا القول من هم ؟ إلّا أنّ الجواب بما فيه من الخصوصيّة لا يدع ريباً في أنّ المخاطبين بهذا الجواب هم اليهود فالقائلون : « ما أنزل الله على بشر من شيء » هم اليهود أيضاً ، و ذلك أنّ الآية تحتجّ على هؤلاء القائلين بكتاب موسى عليه السلام والمشركون لا يعترفون به ولا يقولون بنزوله من عند الله ، و إنّما القائلون به أهل الكتاب ، و أيضاً الآية تذمّهم بأنّهم يجعلونه قراطيس يبدونها ويخفون كثيراً ، وهذا أيضاً من خصائص اليهود على ما نسبه القرآن إليهم دون المشركين .

على أنّ قوله بعد ذلك : « و علّمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » على ظاهر معناه الساذج لا يصلح أن يخاطب به غير اليهود من المشركين أو المسلمين كما تقدّم وسيجيء إن شاء الله تعالى .

وأمّا أنّ اليهود كانوا مؤمنين بنبوّة الأنبياء موسى ومن قبله عليهم السلام وبنزول كتب سماويّة كالتوراة وغيرها فلم يك يتأتّى لهم أن يقولوا : ما أنزل الله على بشر من شيء لمخالفته اُصول معتقداتهم فيدفعه : أنّ كون ذلك مخالفاً للأصل الّذي عندهم لا يمنع أن يتفوّه به بعضهم تعصّباً على الإسلام أو تهييجاً للمشركين على المسلمين أو يقول ذلك عن مسألة سألها المشركون عن حال كتاب كان النبيّ صلى الله عليه وآله يدّعي نزوله عليه من جانب الله سبحانه ، وقد قالوا في تأييد وثنيّة مشركي العرب على أهل التوحيد من المسلمين : هؤلاء أهدى من الّذين آمنوا سبيلاً ، فرجّحوا قذارة الشرك على طهارة التوحيد و أساس دينهم التوحيد حتّى أنزل الله : « ألم تر إلى الّذين اُوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للّذين كفروا هؤلاء أهدى من الّذين آمنوا سبيلاً » (النساء : ٥١) .

وقولهم ـ وهو أبين سفهاً من سابقه ـ اغتياظاً على النصارى : إنّ إبراهيم عليه السلام كان يهوديّاً حتّى نزل فيهم قوله تعالى : « ياأهل الكتاب لِمَ تحاجّون في إبراهيم وما اُنزلت التوراة و الإنجيل إلّا من بعده أفلا تعقلون ـ إلى أن قال ـ ما كان إبراهيم يهوديّاً

ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وماكان من المشركين » (آل‌عمران : ٦٧) إلى غيرذلك من أقوالهم المناقضة لاُصولهم الثابتة المحكيّة في القرآن الكريم .

ومن كان هذا شأنه لم يبعد أن ينفي نزول كتاب سماويّ على بشر لداع من الدواعي الفاسدة الباعثة له على إنكار مايستضرّ بثبوته أو تلقين الغير باطلاً يعلم ببطلانه لينتفع به في بعض مقاصده الباطلة .

وأمّا قول من قال : إنّ القرآن لم يعتن بأمر أهل الكتاب في آياته النازلة بمكّة وإنّماكانت الدعوة بمكّة قبل الهجرة متوجّهة إلى المشركين للابتلاء بجماعتهم و الداردارهم . ففيه أنّ ذلك لايوجب السكوت عنهم من رأس والدين عامّ ودعوته شاملة لجميع الناس والقرآن ذكر للعالمين وهم والمشركون جيران يمسّ بعضهم بعضاً دائماً وقد جاء ذكر أهل الكتاب في بعض السور المكّيّة من غيردليل ظاهر على كون الآية مدنيّة كقوله تعالى : «ولا تجادلوا أهل الكتاب إلّا بالّتي هي أحسن إلّاالّذين ظلموا منهم» (العنكبوت : ٤٦) وقوله : «وعلى الّذين هادوا حرّمنا ما قصصناعليك من قبل وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » (النحل : ١١٨) وقد ذكر في سورة الأعراف كثير من مظالم بني إسرائيل مع كون السورة مكّيّة .

ومن المستبعد أن تدوم الدعوة الإسلاميّة سنين قبل الهجرة و في داخل الجزيرة طوائف من اليهود والنصارى فلا يصل خبرها إليهم أويصل إليهم فيسكتوا عنها ولا يقولوا شيئاً لها أوعليها وقدهاجر جماعة من المسلمين إلى الحبشة و قرأوا سورة مريم المكّيّة عليهم وفيها قصّة عيسى ونبوّته .

وأمّا قول من قال : إنّ السورة ـ يعني سورة الأنعام ـ إنّما نزلت في الاحتجاج على المشركين في توحيد الله سبحانه و عامّة الخطابات الواردة فيها متوجّهة إليهم فلا مسوّغ لإرجاع الضمير في قوله : «إذ قالوا ماأنزل‌الله على بشر من شيء» إلى اليهود بل المتعيّن إرجاعه إلى مشركي العرب لأنّ الكلام في سياق الخبر عنهم ، ولم يجر لليهود ذكر في هذه السورة فلا يجوز أن تصرف الآية عمّا يقتضيه سياقها من أوّلها إلى هذا الموضع بل إلى آخرها بغير حجّة من خبر صحيح أو عقل فالأرجح قراءة «يجعلونه» الخ

بياء الغيبة على معنى أنّ اليهود يجعلونه فهو حكاية عنهم ذكرت في خطاب مشركي العرب.

وأمّا مشكلة أنّ المشركين ما كانوا يذعنون بكون التوراة كتاباً سماويّاً فكيف يحاجّون بها فقد أجاب عنه بعضهم: أنّ المشركين كانوا يعلمون أنّ اليهود أصحاب التوراة المنزلة على موسى عليه السلام فمن الممكن أن يحاجّوا من هذه الجهة.

ففيه: أنّ سياق السورة فيما تقدّم من الآيات وإن كان لمحاجّة المشركين لكن لا لأنّهم هم بأعيانهم فالبيان القرآنيّ لا يعتني بشخص أو أشخاص لأنفسهم بل لأنّهم يستكبرون عن الخضوع للحقّ وينكرون اُصول الدعوة الّتي هي التوحيد والنبوّة والمعاد فالمنكرون لهذه الحقائق أو لبعضها هم المعنيّون بالاحتجاجات الموردة فيها فما المانع من أن يذكر فيها بعض هفوات اليهود لو استلزم إنكار النبوّة ونزول الكتاب لدخوله في غرض السورة، ووقوعه في صفّ هفوات المشركين في إنكار اُصول الدين الإلهيّ وإن كان القائل به من غير المشركين وعبدة الأصنام، ولعلّه ممّا لقّنوه بعض المشركين ابتغاءً للفتنة فقد ورد في بعض الآثار أنّ المشركين ربّما سألوهم عن حال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وربّما بعثوا إليهم الوفود لذلك.

على أنّ قوله: «وعلّمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم» كما سيأتي لا يصحّ أن يخاطب به غير اليهود كما لا يصحّ أن يخاطب غير اليهود بقوله تعالى: «قل من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس» والقول بأنّ مشركي العرب كانوا يعلمون أنّ اليهود هم أصحاب توراة موسى غير مقنع قطعاً فإنّ العلم بأنّ اليهود أصحاب التوراة لا يصحّح الاحتجاج بنزول التوراة من عند الله سبحانه وخاصّة مع وصفها بأنّها نور وهدى للناس فالاعتقاد بالنزول من عند الله غير العلم بأنّ اليهود تدّعي ذلك والمصحّح للخطاب هو الأوّل دون الثاني.

وأمّا قراءة «يجعلونه» الخ فالوجه أن تحمل على الالتفات مع إبقاء الخطاب في قوله «من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى» وقوله: «وعلّمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم» لليهود.

وقد حاول بعضهم دفع الإشكالات الواردة على جعل الخطاب في الآية للمشركين مع

تصحيح القراءتين جميعاً فقال ما ملخّصه : إنّ الآية نزلت في ضمن السورة بمكّة كماقرأها ابن كثير وأبو عمرو ـ يجعلونه قراطيس بصيغة الغيبة ـ محتجّة على مشركي مكّة الّذين أنكروا الوحي استبعاداً لأن يخاطب الله البشر بشيء ، وقد اعترفوا بكتاب موسى وأرسلوا الوفد إلى أحبار اليهود مذعنين بأنّهم أهل الكتاب الأوّل العالمون بأخبار الأنبياء .

فهو تعالى يقول لنبيّه ﷺ : قل لهؤلاء الّذين ما قدروا الله حقّ قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء كقولهم : أبعث الله بشراً رسولاً : «من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى نوراً» انقشعت به ظلمات الكفر والشرك الّذي ورثته بنو إسرائيل عن المصريّين «وهدى للناس» أي الّذين أنزل عليهم بما علّمهم من الأحكام والشرائع الإلهيّة فكانوا على النور والهدى إلى أن اختلفوا فيه ونسوا حظّاً ممّا ذكّروا به فصاروا باتّباع الأهواء «يجعلونه قراطيس يبدونها» فيما وافق «ويخفون كثيراً» ممّا لا يوافق أهواءهم .

قال : والظاهر أنّ الآية كانت تقرأ هكذا بمكّة و كذا بالمدينة إلى أن أخفى أحبار اليهود حكم الرجم و كتموا بشارة النبيّ ﷺ وإلى أن قال بعضهم : ما أنزل الله على بشر من شيء كما قال المشركون من قبلهم ـ إن صحّت الروايات بذلك ـ فعند ذلك كان غير مستبعد ولا مخلّ بالسياق أن يلقّن الله تعالى رسوله أن يقرأ هذه الجمل بالمدينة على مسمع اليهود وغيرهم بالخطاب لليهود فيقول : «تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً» مع عدم نسخ القراءة الأُولى .

قال : وبهذا الاحتمال المؤيّد بما ذكر من الوقائع يتّجه تفسير القراءتين بغير تكلّف مّا ، ويزول كلّ إشكال عرض للمفسّرين في تفسيرهما . انتهى كلامه ملخّصاً .

وأنت خبير بأنّ إشكال خطاب المشركين بما لا يعترفون به باق على حاله و كذا إشكال خطاب غير اليهود بقوله : «وعلّمتم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم» على ما أشرنا إليه، و كذا تخصيصه قوله تعالى : «نوراً وهدى للناس» باليهود فقط و كذا قوله إنّ اليهود قالوا في المدينة : «ما أنزل الله على بشر من شيء» كرّ على ما فرّ منه .

على أنّ قوله : إنّ الله لقّن رسوله أن يقرأ الآية عليهم ويخاطبهم بقوله : «تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيراً» ممّا لا دليل عليه فإن أراد بهذا التلقين وحياً جديداً

بالخطاب كالوحي الأوّل بالغيبة كانت الآية نازلة مرّتين مرّة في ضمن السورة وهي إحدى آياته ومرّة في المدينة غير داخلة في آيات السورة ولا جزءاً منها ، وإن أراد بالتلقين غير الوحي بنزول جبرئيل بها لم تكن الآية آية ولا القراءة قراءة ، وإن اُريد به أنّ الله فهّم رسوله نوعاً من التفهيم أنّ لفظ «تجعلونه قراطيس» الخ النازل عليه في ضمن سورة الأنعام بمكّة يسع الخطاب والغيبة جميعاً وأنّ القراءتين جميعاً صحيحتان مقصودتان كما ربّما يقوله من ينهي القراءات المختلفة إلى قراءة النبيّ صلى الله عليه وآله أو القراءة عليه و نحوهما ففيه الالتزام بورود جميع الإشكالات السابقة كما هو ظاهر .

واعلم أنّ هذه الأبحاث إنّما تتأتّى على تقدير كون الآية نازلة بمكّة ، وأمّا على ما وقع في بعض الروايات من أنّ الآية نزلت بالمدينة فلا محلّ لأكثرها .

قوله تعالى : « وعلّمتم مالم تعلموا أنتم و لا آباؤكم » المراد بهذا العلم الّذي علّموه ولم يكونوا يعلمونه هم ولا آباؤهم ليس هو العلم العاديّ بالنافع والضارّ في الحياة ممّا جهّز الإنسان بالوسائل المؤدّية إليه من حسّ وخيال وعقل فإنّ الكلام واقع في سياق الاحتجاج مربوط به ولا رابطة بين حصول العلوم العاديّة للإنسان من الطرق المودعة فيه وبين المدّعى وهو أنّ من لوازم الاُلوهيّة أن تهدي الإنسان إلى سعادته و تنزل على بعض أفراده الوحي والكتاب .

وليس المراد بها أنّ الله أفاض عليكم العلم بأشياء ما كان لكم من أنفسكم أن تعلموا بها كما يفيده قوله : «وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة» (النحل : ٧٨) وقوله: «الّذي علّم بالقلم * علّم الإنسان ما لم يعلم » (العلق : ٥) فإنّ السياق كما عرفت ينا في ذلك .

فالمراد بالآية تعليم ما ليس في وسع الإنسان بحسب الطرق المألوفة عنده الّتي جهّز بها أن ينال علمه ، وليس إلّا ما أوحاه الله سبحانه إلى أنبيائه وحملة وحيه بكتاب أو بغير كتاب من المعارف الإلهيّة والأحكام والشرائع فإنّها هي الّتي لا تسع الوسائل العاديّة الّتي عند عامّة الإنسان أن تنالها .

ومن هنا يظهر أنّ المخاطبين بهذا الكلام أعني قوله : « وعلّمتم مالم تعلموا» الخ ليسوا هم المشركين إذ لم يكن عندهم من معارف النبوّة والشرائع الإلهيّة شيء بيّن يعرفونه

ويعترفون به والّذي كانوا ورثوه من بقايا آثار النبوّة من أسلاف أجيالهم ما كانوا ليعترفوا به حتّى يصحّ الاحتجاج به عليهم من غير بيان كاف ، وقد وصفهم الله بالجهل في أمثال قوله : «وقال الّذين لا يعلمون لولا يكلّمنا الله» (البقرة : ١١٨) .

فالخطاب متوجّه إلى غير المشركين ، وليس بموجّه إلى المسلمين أمّا أوّلاً : فلأنّ السياق سياق الاحتجاج ، ولو كان الخطاب متوجّهاً إليهم لكان اعتراضاً في سياق الاحتجاج من غير نكتة ظاهرة .

وأمّا ثانياً : فلما فيه من تغيير مورد الخطاب ، والعدول من خطاب المخاطبين بقوله: «من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى» الخ إلى خطاب غيرهم بقوله : «و علّمتم» الخ من غير قرينة ظاهرة مع وقوع اللبس فالخطاب لغير المشركين والمسلمين وهم اليهود المخاطبون بصدر الآية .

فقد احتجّ الله سبحانه على اليهود القائلين : «ما أنزل الله على بشر من شيء» عناداً و ابتغاءً للفتنة من طريقين :

أحدهما : طريق المناقضة وهو أنّهم مؤمنون بالتوراة وأنّها كتاب جاء به موسى عليه السلام نوراً و هدى للناس ويناقضه قولهم : «ما أنزل الله على بشر من شيء» ثمّ ذمّهم على تقطيعها بقطعات يظهرون بعضها ويخفون كثيراً .

و ثانيهما : أنّكم علّمتم مالم يكن في وسعكم أن تعلموه أنتم من عند أنفسكم بالاكتساب و لا في وسع آبائكم أن يعلموه فيورّثوكم علمه و ذلك كالمعارف الإلهيّة والأخلاق الفاضلة والشرائع والقوانين الناظمة للاجتماع المعدّلة له أحسن نظم وتعديل الحاسمة لأعراق الاختلافات البشريّة الاجتماعيّة فإنّها و خاصّة الموادّ التشريعيّة من بينها ليست ممّا ينال بالاكتساب ، والّتي تنال منها من طريق الاكتساب العقليّ كالمعارف الكلّيّة الإلهيّة من التوحيد والنبوّة والمعاد والأخلاق الفاضلة في الجملة لا يكفي مجرّد ذلك في استقرارها في المجتمع الإنسانيّ ، فمجرّد العلم بشيء غير دخوله في مرحلة العمل واستقراره في المستوى العامّ الاجتماعيّ ، فحبّ التمتّع من لذائذ المادّة وغريزة استخدام كلّ شيء في طريق التوصّل إلى الاستعلاء على مشتهيات النفس والتسلّط التامّ على ما

تدعو إليه أهواؤها لايدع مجالاً للإنسان يبحث فيه عن كنوز المعارف والحقائق المدفونة في فطرته ثمّ يبني ويدوم عليها في مسير حياته وخاصّة إذا استولت هذه المادّيّة على المجتمع واستقرّت في المستوى فإنّها تكون لهم ظرفاً يحصرهم في التمتّعات المادّيّة لا ينفذ في شيء من أقطاره شيء من الفضائل الإنسانيّة ، ولا يزال ينسى فيه ما بقي من إثارة الفضائل المعنويّة الموروثة واحداً بعد واحد حتّى يعود مجتمعهم مجتمعاً حيوانيّاً ساذجاً كما نشاهده في الظروف الراقية اليوم أنّهم توغّلوا في المادّيّة واستسلموا للتمتّعات الحسّيّة فشغلهم ذلك في أوقاتهم بثوانيها و صرفهم عن الآخرة إلى الدنيا صرفاً سلبهم الاشتغال بالمعنويّات ومنعهم أيّ تفكير في ما يسعدهم في حياتهم الحقيقيّة الخالدة .

ولم يضبط التاريخ فيما ضبطه من أخبار الأُمم والملل رجلاً من رجال السياسة و الحكومة كان يدعو إلى فضائل الأخلاق الإنسانيّة والمعارف الطاهرة الإلهيّة ، وطريق التقوى والعبوديّة بل أقصى ما كانت تدعو إليه الحكومات الفرديّة - الاستبداديّة - هو أن يتمهّد الأمر لبقاء سلطتها واستقامة الأمر لها ، وغاية ماكانت تدعو إليه الحكومات الاجتماعيّة - الديمقراطيّة وما يشابهها - أن ينتظم أمر المجتمع على حسب ما يقترحه هوى أكثريّة الأفراد أيّاًمّا اقترحه فضيلة أو رذيلة وافق السعادة الحقيقيّة العقليّة أو خالفها غير أنّهم إذا خالفوا شيئاً من الفضائل المعنويّة و الكمالات و المقاصد العالية الإنسانيّة الّتي بقيت أسماؤها عندهم وألجأتهم الفطرة إلى إعظامها والاحترام لها كالعدل والعفّة والصدق وحبّ الخير ونصح النوع الإنسانيّ والرأفة بالضعيف وغير ذلك فسّروها بما يوافق جاري عملهم والدائر من سنّتهم كما هو نصب أعيننا اليوم .

و بالجملة فالعقل الاجتماعيّ والشعور المادّيّ الحاكم في المجتمعات ليس ممّا يوصل الإنسان إلى هذه المعارف الإلهيّة والفضائل المعنويّة الّتي لاتزال المجتمعات الإنسانيّة على تنوّعها وتطوّرها تتضمّن أسماء كثير منها واحترام معانيها وأين الإخلاد إلى الأرض من الترفّع عن المادّة والمادّيّات ؟

فليست إلّا آثاراً وبقايا من الدعوة الدينيّة المنتهية إلى نهضات الأنبياء ومجاهداتهم في نشر كلمة الحقّ وبثّ دين التوحيد وهداية النوع الإنسانيّ إلى سعادته الحقيقيّة

في حياته الدنيويّة والاُخرويّة جميعاً فهي منتهية إلى تعليم إلهي من طريق الوحي وإنزال الكتب السماويّة .

فقوله تعالى : « وعلّمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم » احتجاج على اليهود في ردّ قول القائل منهم : « ما أنزل الله على بشر من شيء » بأنّ عندكم من العلم النافع ما لم تنالوه من أنفسكم ولا ناله ولاورّثه آباؤكم بل إنّما علمتم به من غير هذا الطريق و هو طريق إنزال الكتاب والوحي من قبل الله على بعض البشر فقد أنزل الله على بعض البشر ما علّمه وهو المعارف الحقّة وشرائع الدين، وقد كان عند اليهود من هذا القبيل شيء كثير ورثوه من أنبيائهم وبثّه فيهم كتاب موسى .

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ المراد بقوله : « وعلّمتم ما لم تعلموا » مطلق ما ينتهي من المعارف والشرائع إلى الوحي و الكتاب لا خصوص ما جاء منه في كتاب موسى عليه‌السلام و إن كان الّذي منه عند اليهود هو معارف التوراة وشرائعه خلافاً لبعض المفسّرين . وذلك أنّ لفظ الآية لا يلائم التخصيص فقد قيل : « وعلّمتم ما لم تعلموا » الخ ولم يقل : وعلمتم به أو وعلّمكم الله به .

و قد قيل : « و علّمتم » الخ من غير فاعل التعليم لأنّ ذلك هو الأنسب بسياق الاستدلال لأنّ ذكر الفاعل في هذا السياق أشبه بالمصادرة بالمطلوب فكأنّه قيل : إنّ فيما عندكم علوماً لا ينتهي إلى اكتسابكم أو اكتساب آبائكم فمن الّذي علّمكم ذلك ؟ ثمّ اُجيب عن مجموع السؤالين بقوله : الله عزّ اسمه .

قوله تعالى : « قل الله ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون » لمّا كان الجواب واضحاً بيّناً لا يداخله ريب ، و الجواب الّذي هذا شأنه يسوغ للمستدلّ السائل أن يتكفّله ولا ينتظر المسؤول المحتجّ عليه ، أمر تعالى نبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله أن يتصدّى هو الجواب فقال : « قل الله» أي الّذي أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى والّذي علّمكم مالم تعلموا أنتم ولا آباؤكم هو الله .

ولمّا كان القول بأنّ الله لم ينزل على بشر شيئاً من لغو القول وهزله الّذي لا يتفوّه به إلّا خائض لاعب بالحقائق و خاصّة إذا كان القائل به من اليهود المعترفين بتوراة

موسى و المباهين بالعلم والكتاب أمره بأن يدعهم و شأنهم فقال : « ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون » .

قوله تعالى : « وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدّق الّذي بين يديه ولتنذر اُمّ القرى ومن حولها » لمّا نبّه على أنّ من لوازم الاُلوهيّة أن ينزل الوحي على جماعة من البشر هم الأنبياء عليهم السلام ، وأنّ هناك كتاباً حقّاً كالتوراة الّتي جاء بها موسى ، واُموراً اُخرى علّمها البشر لا تنتهي إلّا إلى وحي إلهيّ وتعليم غيبيّ ، ذكر أنّ هذا القرآن أيضاً كتاب إلهيّ منزل من عنده على حدّ ما نزل سائر الكتب السماويّة ، ومن الدليل على ذلك اشتماله على ما هو شأن كتاب سماويّ نازل من عند الله سبحانه .

ومن هنا يظهر أوّلاً : أنّ الغرض في المقام متعلّق بكون القرآن كتاباً نازلاً من عند الله تعالى دون من نزل عليه ، ولذا قال : كتاب أنزلناه ولم يقل : أنزلناه إليك على خلاف موارد اُخر كقوله تعالى : « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته » (ص : ٢٩) وغيره .

وثانياً : أنّ الأوصاف المذكورة للكتاب بقوله : مبارك مصدّق الخ بمنزلة الأدلّة على كونه نازلاً من الله وليست بأدلّة فمن أمارات أنّه منزل من عند الله أنّه مبارك أودع الله فيه البركة والخير الكثير يهدي الناس للّتي هي أقوم ، يهدي به الله من اتّبع رضوانه سبل السلام ، ينتفع به الناس في دنياهم باجتماع شملهم ، وقوّة جمعهم ، ووحدة كلمتهم ، وزوال الشحّ من نفوسهم ، والضغائن من قلوبهم ، وفشوّ الأمن والسلام ، و رغد عيشهم ، وطيب حياتهم وانجلاء الجهل و كلّ رذيلة عن ساحتهم ، واستظلالهم بمظلّة سعادتهم ، وينتفعون به في اُخراهم بالأجر العظيم والنعيم المقيم .

و لو لم يكن من عند الله سواء كان مختلقاً من عند بشر كشبكة يغرّ بها الناس فيصطادون أو كان تزويقاً نفسانيّاً أو إلقاءً شيطانيّاً يخيّل إلى الّذي جاء به أنّه وحي سماويّ من عند الله وليس من عنده لم تستقرّ فيه ولا ترتّب عليه هذه البركات الإلهيّة والخير الكثير فإنّ سبيل الشرّ لا يهدي سالكه إلّا إلى الشرّ ولن ينتج فساد صلاحاً ، وقد قال تعالى : « فإنّ الله لا يهدي من يضلّ » (النحل : ٣٧) و قال : « والله لا يهدي

القوم الفاسقين » (الصفّ : ٥) وقال : « والبلد الطيّب يخرج نباته بإذن ربّه والّذي خبث لا يخرج إلّا نكداً » (الأعراف : ٥٨) .

ومن أمارات أنّه حقّ أنّه مصدّق لما بين يديه من الكتب السماويّة الحقّة النازلة من عند الله .

ومن أمارات ذلك أنّه يفي بالغرض الإلهيّ من خلقه وهو أن يهديهم إلى سعادة حياتهم في الدنيا والآخرة بالإنذار بوسيلة الوحي المنزل من عنده ، وهذا هو الّذي يدلّ عليه قوله : « ولتنذر اُمّ القرى ومن حولها » فاُمّ القرى هي مكّة المشرّفة ، والمراد أهلها بدليل قوله : « ومن حولها » والمراد بما حولها سائر بلاد الأرض الّتي يحيط بها أو الّتي تجاورها كما قيل ، والكلام يدلّ على عناية إلهيّة باُمّ القرى وهي الحرم الإلهيّ منه بدىء بالدعوة وانتشرت الكلمة .

ومن هذا البيان يظهر : أنّ الأنسب بالسياق أن يكون قوله : « ولتنذر اُمّ القرى » وخاصّة على قراءة « لينذر » بصيغة الغيبة معطوفاً على قوله : « مصدّق » بما يشتمل عليه من معنى الغاية ، والتقدير : ليصدّق ما بين يديه و لتنذر اُمّ القرى على ما ذكره الزمخشريّ ، وقيل : إنّه معطوف على قوله : « مبارك » والتقدير : أنزلناه لتنذر اُمّ القرى ومن حولها .

قوله تعالى : « فالّذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون » الخ كأنّه تفريع لما عدّه الله سبحانه من أوصاف هذا الكتاب الّذي أنزله أي لمّا كان هذا الكتاب الّذي أنزلناه مباركاً ومصدّقاً لما بين يديه نازلاً لغاية إنذار أهل الأرض فالمؤمنون بالآخرة يؤمنون به لأنّه يدعو إلى أمن اُخرويّ دائم ويحذّرهم من عذاب خالد .

ثمّ عرّف تعالى هؤلاء المؤمنين بالآخرة بما هو من أخصّ صفات المؤمنين وهو أنّهم على صلاتهم وهي عبادتهم الّتي يذكرون فيها ربّهم يحافظون ، وهذه هي الصفة الّتي ختم الله به صفات المؤمنين الّتي وصفهم بها في أوّل سورة المؤمنون إذ قال : « والّذين هم على صلواتهم يحافظون » (المؤمنون : ٩) كما بدأ بمعناها في أوّلها فقال : « الّذين هم في صلاتهم خاشعون » (المؤمنون : ٢) .

وهذا هو الّذي يؤيّد أنّ المراد بالمحافظة في هذه الآية هو الخشوع في الصلاة وهو نحو تذلّل وتأثّر باطنيّ عن العظمة الإلهيّة عند الانتصاب في مقام العبوديّة لكنّ المعروف من تفسيره أنّ المراد بالمحافظة على الصلاة المحافظة على وقتها .

﴿كلام في معنى البركة في القرآن﴾

ذكر الراغب في المفردات : أنّ أصل البرك ـ بفتح الباء ـ صدر البعير وإن استعمل في غيره ويقال له بركة ـ بكسر الباء ـ وبرك البعير ألقى ركبه ، واعتبر منه معنى اللزوم فقيل : ابتركوا في الحرب أي ثبتوا ولازموا موضع الحرب ، و براكاء الحرب و بروكاؤها للمكان الّذي يلزمه الأبطال ، وابتركت الدابّة وقفت وقوفاً كالبروك ، وسمّي محبس الماء بركة ، و البركة ثبوت الخير الإلهيّ في الشيء قال تعالى : لفتحنا عليهم بركات من السماء و الأرض ، وسمّي بذلك لثبوت الخير فيه ثبوت الماء في البركة ، والمبارك ما فيه ذلك الخير ، على ذلك : هذا ذكر مبارك أنزلناه .

قال : ولمّا كان الخير الإلهيّ يصدر من حيث لا يحسّ و على وجه لا يحصى ولا يحصر قيل لكلّ ما يشاهد منه زيادة غير محسوسة : هو مبارك وفيه بركة ، و إلى هذه الزيادة اُشير بما روي : أنّه لا ينقص مال من صدقة ، لا إلى النقصان المحسوس حسب ماقال بعض الخاسرين حيث قيل له ذلك فقال : بيني وبينك الميزان . ثمّ ذكر : أنّ المراد بتباركه تعالى اختصاصه بالخيرات . انتهى .

فالبركة بالحقيقة هي الخير المستقرّ في الشيء اللاّزم له كالبركة في النسل وهي كثرة الأعقاب أو بقاء الذكر بهم خالداً ، والبركة في الطعام أن يشبع به خلق كثير مثلاً ، والبركة في الوقت أن يسع من العمل ما ليس في سعة مثله أن يسعه .

غير أنّ المقاصد والمآرب الدينيّة لمّا كانت مقصورة في السعادات المعنويّة أو الحسّيّة الّتي تنتهي إليها بالآخرة كان المراد بالبركة الواقعة في الظواهر الّتي فيها هو الخير المعنويّ أو ينتهي إليه كما أنّ مباركته تعالى الواقعة في قول الملائكة النازلين على

إبراهيم عليه السلام : « رحمة الله و بركاته عليكم أهل البيت » (هود : ٧٣) خيرات متنوّعة معنويّة كالدين والقرب وغيرهما وحسيّة كالمال و كثرة النسل وبقاء الذكر وغيرها وجميعها مربوطة بخيرات معنويّة .

وعلى هذا فالبركة أعني كون الشيء مشتملاً على الخير المطلوب كالأمر النسبيّ يختلف باختلاف الأغراض لأنّ خيريّة الشيء إنّما هي بحسب الغرض المتعلّق به فالغرض من الطعام ربّما كان إشباعه الجائع أو أن لا يضرّ آكله أو أن يؤدّي إلى شفاء واستقامة مزاج أو يكون نوراً في الباطن يتقوّى به الإنسان على عبادة الله ونحو ذلك كانت البركة فيه استقرار شيء من هذه الخيرات فيه بتوفيق الله تعالى بين الأسباب والعوامل المتعلّقة به ورفعه الموانع .

ومن هنا يظهر أنّ نزول البركة الإلهيّة على شيء واستقرار الخير فيه لا ينافي عمل سائر العوامل فيه واجتماع الأسباب عليه فليس معنى إرادة الله صفة أو حالة في شيء أن يبطل سائر الأسباب والعلل المقتضية له ـ وقد مرّ كراراً في أبحاثنا السابقة ـ فإنّما الإرادة الإلهيّة سبب في طول الأسباب الاُخر لا في عرضها . فإنزاله تعالى بركته على طعام مثلاً هو أن يوفّق بين الأسباب المختلفة الموجودة في أن لا تقتضي في الإنسان كيفيّة مزاجيّة يضرّه معها هذا الطعام ، وأن لا تقتضي فساده أو ضيعته أو سرقته أو نهبه أو نحو ذلك ، وليس معناه أن يبطل الله سائر الأسباب و يتكفّل هو تعالى إيجاد الخير فيه من غير توسيطها فافهم ذلك .

والبركة كثيرة الدور في لسان الدين فقد ورد في الكتاب العزيز ذكرها في آيات كثيرة بألفاظ مختلفة و كذا ورودها في السنّة ، وقد تكرّر ذكر البركة أيضاً في العهدين في موارد كثيرة يذكر فيها إعطاء الله سبحانه البركة للنبيّ الفلانيّ أو إعطاء الكهنة البركة لغيرهم وقد كان أخذ البركة في العهد القديم كالسنّة الجارية .

وقد ظهر ممّا تقدّم بطلان زعم المنكرين لوجود البركة كما نقلناه عن الراغب فيما تقدّم من عبارته فقد زعموا أنّ عمل الأسباب الطبيعيّة في الأشياء لا يدع مجالاً لسبب آخر يعمل فيه أو يبطل أثرها وقد ذهب عنهم أنّ تأثيره تعالى في الأشياء في طول سائر

الاسباب لا في عرضها حتّى يؤول الأمر إلى تزاحم أو إبطال ونحوهما .

قوله تعالى : «ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً إلى قوله - ما أنزل الله» عدّ الله سبحانه موارد ثلاثة من الظلم هي من أشدّ مراتبه الّتي لا يرتاب العقل العاديّ في شناعتها وفظاعتها ، ولذا أوردها في سياق السؤال .

والغرض من ذلك الدعوة إلى النزول على حكم العقل السليم و الأخذ بالنصفة وخفض الجناح لصريح الحقّ فكأنّه يقول : قل لهم : يجب عليّ وعليكم أن لا نستكبر عن الحقّ ولا نستعلي على الله تعالى بارتكاب ماهو من أشدّ الظلم وأشنعه وهو الظلم في جنب الله فكيف يصحّ لكم أن تفتروا على الله كذباً و تدعوا له شركاء تتّخذونها شفعاء ؟ و كيف يسوغ لي أن أدّعي النبوّة وأقول : اُوحي إليّ إن كنت لست بنبيّ يوحى إليه ؟ و كيف يجوز لقائل أن يقول : ساُنزل مثل ما أنزل الله ، فيسخر بحكم الله ويستهزأ بآياته ؟

ونتيجة هذه الدعوة أن ينقادوا لحكم النبوّة فإنّهم إذا اجتنبوا الافتراء على الله بالشرك ، و كفّ القائل «ساُنزل مثل ما أنزل الله» عن مقاله ، و النبيّ صلّى الله عليه وآله يصرّ على الوحي بقيت نبوّته بلامعارض .

وافتراء الكذب على الله سبحانه وهو أوّل المظالم المعدودة و إن كان أعمّ بالنسبة إلى دعوى الوحي إذا لم يوح إليه وهو ثاني المظالم المعدودة ، ولذا قيل : إنّ ذكر الثاني بعد الأوّل من باب ذكر الخاصّ بعد العامّ اعتناءً بشأن الوحي وإعظاماً لأمره ، لكنّ التأمّل في سياق الكلام ووجهه إلى المشركين يعطي أنّ المراد بالافتراء المذكور هو اتّخاذ الشريك لله سبحانه ، وإنّما لم يصرّح بذلك ليرتفع به غائلة ذكر الخاصّ بعد العامّ لأنّ الغرض في المقام - كما تقدّم - هو الدعوة إلى الأخذ بالنصفة و التجافي عن عصبيّة الجاهليّة فلم يصرّح بالمقصود وإنّما أبهم إبهاماً لئلّا يتحرّك بذلك عرق العصبيّة ولا يتنبّه داعي النخوة .

فقوله : «ممّن افترى على الله كذباً» و قوله : «أوقال اُوحي إليّ ولم يوح إليه» متباينان من حيث المراد و إن كانا بحسب ظاهر ما يتراءى منهما أعمّ وأخصّ .

ويدلّ على ماذكرنا ما في ذيل الآية من حديث التهديد بالعذاب و السؤال عن

الشركاء والشفعاء .

وأمّا ماقيل : إنّ قوله : «أوقال اُوحي إليّ ولم يوح إليه شيء » نزل في مسيلمة حيث ادّعى النبوّة فسياق الآيات كما عرفت لايلائمه بل ظاهره أنّ المراد به نفسه و إن كان الكلام مع الغضّ عن ذلك أعمّ .

على أنّ سورة الأنعام مكيّة ودعواه النبوّة من الحوادث الّتي وقعت بعد الهجرة إلّا أنّ هؤلاء يرون أنّ الآية مدنيّة غير مكيّة وسيأتي الكلام في ذلك في البحث الروائيّ التالي إن شاء الله .

وأمّا قوله : « ومن قال سأُنزل مثل ما أنزل الله » فظاهره أنّه حكاية قول واقع ، وأنّ هناك من قال : سأُنزل مثل ما أنزل الله ، وأنّه إنّما قاله استهزاءً بالقرآن الكريم حيث نسبه إلى الله سبحانه بالنزول ثمّ وعد الناس مثله بالإنزال ، ولم يقل : سأقول مثل ماقاله محمّد أوسآتيكم بمثل ما أتاكم به .

ولذا ذكر بعض المفسّرين أنّه إشارة إلى قول من قال من المشركين : « لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا إلّا أساطير الأوّلين » .

وقال آخرون : إنّ الآية إشارة إلى قول عبدالله بن سعد بن أبي سرح : إنّي اُنزل مثل ما أنزل الله والآية مدنيّة ، ومنهم من قال غير ذلك كما سيجيء إن شاء الله في البحث الروائيّ ، والآية ليست ظاهرة الانطباق على شيء من ذلك فإنّها تتضمّن الوعد بأمر مستقبل ، وقولهم : لو نشاء لقلنا الخ كلام مشروط و كذا قول عبدالله ـ إن صحّت الرواية ـ إخبار عن أمر حاليّ جار واقع .

و كيف كان فقوله : « و من قال سأُنزل مثل ما أنزل الله » يحكي قولاً قاله بعض المشركين من العرب استكباراً على آيات الله ، و إنّما كرّر فيه الموصول أعني قوله : « من » ولم يتكرّر في قوله : « أو قال اُوحي إليّ » الخ لأنّ المظالم المعدودة وإن كانت ثلاثة لكنّها من نظرة اُخرى قسمان فالأوّل والثاني من الظلم في جنب الله في صورة الخضوع لجانبه والانقياد لأمره ، والثالث من الظلم في صورة الاستعلاء عليه والاستكبار عن آياته .

قوله تعالى : « ولو ترى إذ الظالمون في غمرات الموت » إلى آخر الآية ، الغمر أصله ستر الشيء وإزالة أثره ولذا يطلق الغمرة على الماء الكثير الساتر لماتحته ، وعلى الجهل المطبق ، وعلى الشدّة الّتي تحيط بصاحبها والغمرات الشدائد ومنه قوله تعالى : «في غمرات الموت » ، والهون والهوان الذلّة .

و بسط اليد معناه واضح غير أنّ المراد به معنى كنائيّ ، ويختلف باختلاف الموارد فبسط الغنيّ يده جوده بماله وإحسانه لمن يستحقّه ، وبسط الملك يده إدارته اُمور مملكته من غير أن يزاحمه مزاحم وبسط المأمور الغليظ الشديد يده على المجرم المأخوذ به هو نكاله وإيذاؤه بضرب وزجر ونحوه .

فبسط الملائكة أيديهم هو شروعهم بتعذيب الظالمين ، و ظاهر السياق أنّ الّذي تفعله الملائكة بهؤلاء الظالمين هو الّذي يترجم عنه قوله : « أخرجوا أنفسكم اليوم تجزون عذاب الهون » الخ فهذه الجمل محكيّة عن الملائكة لامن قول الله سبحانه ، و التقدير : يقول الملائكة لهم أخرجوا أنفسكم الخ فهم يعذّبونهم بقبض أرواحهم قبضاً يذوقون به أليم العذاب و هذا عذابهم حين الموت و لمّا ينتقلوا من الدنيا إلى ماوراءها ولهم عذاب بعد ذلك و لمّا تقم عليهم القيامة كما يشير إليه قوله تعالى : « ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون » (المؤمنون : ١٠٠) .

و بذلك يظهر أنّ المراد باليوم في قوله : « اليوم تجزون » هو يوم الموت الّذي يجزون فيه العذاب وهو البرزخ كما ظهر أنّ المراد بالظالمين هم المرتكبون لبعض المظالم الثلاثة الّتي عدّها الله سبحانه من أشدّ الظلم أعني افتراء الكذب على الله ، ودعوى النبوّة كذباً والاستهزاء بآيات الله .

ويؤيّد ذلك ما ذكره الله من أسباب عذابهم من الذنوب وهو قولهم على الله غير الحقّ كما هو شأن المفتري الكذب على الله بنسبة الشريك إليه أو بنسبة حكم تشريعيّ أو وحي كاذب إليه ، واستكبارهم عن آيات الله كما هو شأن من كان يقول : «ساُنزل مثل ما أنزل الله » .

و كذلك قوله : « أخرجوا أنفسكم » أمر تكوينيّ لأنّ الموت و الوفاة ليس في

قدرة الإنسان كالحياة حتّى يؤمر بذلك قال تعالى : « وأنّه هو أمات وأحيا» (النجم: ٤٤) فالأمر تكويني والملائكة من أسبابه ، والكلمة مصوغة صوغ الاستعارة بالكناية والاستعارة التخييليّة كأنّ النفس الإنسانيّة أمر داخل في البدن وبه حياته و بخروجه عن البدن طروّ الموت وذلك أنّ كلامه تعالى ظاهر في أنّ النفس ليست من جنس البدن ولا من سنخ الاُمور المادّيّة الجسمانيّة وإنّما لها سنخ آخر من الوجود يتّحد مع البدن ويتعلّق به نوعاً من الاتّحاد و التعلّق غير مادّي كما تقدّم بيانه في بحث علمي في الجزء الأوّل من الكتاب و سيأتي في مواضع تناسبه إن شاء الله . فالمراد بقوله : « أخرجوا أنفسكم» قطع علقة أنفسهم من أبدانهم وهو الموت ، و القول قول الملائكة على ما يعطيه السياق .

و المعنى : وليتك ترى حين يقع هؤلاءِ الظالمون المذكورون في شدائد الموت و سكراته والملائكة آخذون في تعذيبهم بالقبض الشديد العنيف لأرواحهم وإنبائهم بأنّهم واقعون في عالم الموت معذّبون فيه بعذاب الهون والذلّة جزاء لقولهم على الله غير الحقّ ولاستكبارهم عن آياته .

قوله تعالى : « ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة » إلى آخر الآية الفرادى جمع فرد وهو الّذي انفصل عن اختلاط غيره نوعاً من الاختلاط و يقابله الزوج وهو الّذي يختلط بغيره بنحو ويقرب منهما بحسب المعنى الوتر والشفع فالوتر مالم ينضمّ إلى غيره والشفع ما انضمّ إلى غيره ، والتخويل إعطاء الخول أي المال ونحوه الّذي يقوم الإنسان به بالتدبير والتصرّف .

والمراد بالشفعاء الأرباب المعبودون من دون الله ليكونوا شفعاء عند الله فعادوا بذلك شركاء لله سبحانه في خلقه ، والآية تنبىء عن حقيقة الحياة الإنسانيّة الّتي ستظهر له حينما يقدم على ربّه بالتوفّي فيشاهد حقيقة أمر نفسه وأنّه مدبّر بالتدبير الإلهيّ لاغير كما كان كذلك في أوّل مرّة كوّنته الخلقة ، و أنّ المزاعم الّتي انضمّت إلى حياته من التكثّر بالأسباب والاعتضاد والانتصار بالأموال والأولاد والأزواج والعشائر والجموع ، و كذا الاستشفاع بالأرباب من دون الله المؤدّي إلى الإشراك كلّ ذلك مزاعم وأفكار

باطلة لا أثر لها في ساحة التكوين أصلاً.

فالإنسان جزء من أجزاء الكون واقع تحت التدبير الإلهيّ متوجّه إلى الغاية الّتي غيّاها الله سبحانه له كسائر أجزاء الكون، ولاحكومة لشيء من الأشياء في التدبير والتسيير الإلهيّ إلّا أنّها أسباب وعلل ينتهي تأثيرها إليه تعالى من غير أن تستقلّ بشيء من التأثير.

غير أنّ الإنسان إذا ركّبته يد الخلقة و أوجدته فوقع نظره إلى زينة الحياة و الأسباب والشفعاء الظاهرة وجذبته لذائذ الحياة تعلّقت نفسه بها ودعته ذلك إلى التمسّك بذيل الأسباب والخضوع لها، وألهاه ذلك عن توجيه وجهه إلى مسبّب الأسباب وفاطرها والّذي إليه الأمر كلّه فأعطاها الاستقلال في السببيّة لاهمّ له إلّا أن ينال لذائذ هذه الحياة المادّيّة بالخضوع للأسباب فصار يلعب طول الحياة الدنيا بهذه المزاعم و الأوهام الّتي أوقعته فيها نفسه المتلهّية بلذائذ الحياة المادّيّة، و استوعب حياته اللعب بالباطل و التلهّي به عن الحقّ كما قال تعالى: «وما هذه الحياة الدنيا إلّا لهو و لعب» (العنكبوت: ٦٤).

فهذا هو الّذي يسوق إليه تعليم القرآن حيث يذكر أنّ الإنسان إذا خرج عن زيّ العبوديّة نسي ربّه فأدّاه ذلك إلى نسيان نفسه قال تعالى: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم أُولئك هم الفاسقون» (الحشر: ١٩).

لكن الإنسان إذا فارقت نفسه البدن بحلول الموت بطل ارتباطه بجميع الأسباب والعلل والمعدّات المادّيّة الّتي كانت ترتبط بها من جهة البدن وتتّصل بها في هذه النشأة الدنيويّة وشاهد عند ذلك بطلان استقلالها واندكاك عظمتها و تأثيرها فوقعت عين بصيرته على أنّ أمره أوّلاً وآخراً إلى ربّه لاغير وأن لا ربّ له سواه ولا مؤثّر في شأنه دونه.

فقوله تعالى: «ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أوّل مرّة» إشارة إلى حقيقة الأمر، وقوله: «وتركتم ماخوّلناكم وراء ظهوركم» الخ بيان لبطلان الأسباب الملهية له عن ربّه المتخلّلة بين أوّل خلقه وبين يوم يقبض فيه إلى ربّه، و قوله: «لقد تقطّع بينكم وضلّ عنكم ماكنتم تزعمون» بيان لسبب انقطاعه من الأسباب و سقوطها عن

الاستقلال والتأثير ، وأنّ السبب في ذلك انكشاف بطلان المزاعم الّتي كان الإنسان يلعب بها طول حياته الدنيا .

فيتبيّن بذلك أن ليس لهذه الأسباب والضمائم في الإنسان من النصيب إلّا أوهام و مزاعم يتلهّى ويلعب بها الإنسان .

قوله تعالى : «إنّ الله فالق الحبّ والنوى» إلى آخر الآية . الفلق هو الشقّ . لمّا انتهى الكلام في الآية السابقة إلى نفي استقلال الأسباب في تأثيرها ، و بطلان كون أربابهم شفعاء من دون الله المؤدّي إلى كونهم شركاء لله صرف الكلام إلى بيان أنّ هذه الّتي يشتغل بها الإنسان عن ربّه ليست إلّا مخلوقات لله مدبّرة بتدبيره ، ولا تؤثّر أثراً ولا تعمل عملاً في إصلاح حياة الإنسان وسوقه إلى غايات خلقته إلّا بتقدير من الله وتدبير يدبّره هو لا غير فهو تعالى الربّ دون غيره .

فالله سبحانه هو يشقّ الحبّ والنوى فينبت منهما النبات والشجر اللّذين يرتزق الناس من حبّه وثمره ، وهو يخرج الحيّ من الميّت و الميّت من الحيّ ـ وقد مرّ تفسير ذلك في الكلام على الآية ٢٧ من سورة آل عمران ـ ذلكم الله لا غير فأنّى تؤفكون وإلى متى تصرفون من الحقّ إلى الباطل .

قوله تعالى : «فالق الإصباح وجعل الليل سكناً» إلى آخر الآية . الإصباح بكسر الهمزة هو الصبح وهو في الأصل مصدر ، والسكن ما يسكن إليه ، والحسبان جمع حساب ، وقيل : هو مصدر حسب حساباً وحسباناً . وقوله : «وجعل الليل سكناً» عطف على قوله : «فالق الإصباح» ولا ضير في عطف الجملة الفعليّة على الاسميّة إذا اشتملت على معنى الفعل وقرىء : «وجاعل» .

وفي فلق الصبح و جعل الليل سكناً يسكن فيه المتحرّكات عن حركاتها لتجديد القوى ودفع ما عرض لها من التعب والعيّ والكلال من جهة حركاتها طول النهار ، وجعل الشمس والقمر بما يظهر من الليل والنهار والشهور والسنين من حركاتهما في ظاهر الحسّ حسباناً تقدير عجيب للحركات في هذه النشأة المتغيّرة المتحوّلة ينتظم بذلك نظام المعاش الإنسانيّ ويستقيم به أمر حياته ، ولذلك ذيّلها بقوله : « ذلك تقدير العزيز العليم» فهو

العزيز الّذي لا يقهره قاهر فيفسد عليه شيئاً من تدبيره ، و العليم الّذي لا يجهل بشيء من مصالح مملكته حتّى ينظمه نظماً ربّما يفسد من نفسه ولا يدوم بطبعه .

قوله تعالى : «وهو الّذي جعل لكم النجوم لتهتدوابها » إلى آخر الآية المعنى واضح والمراد بتفصيل الآيات إمّا تفصيلها بحسب الجعل التكويني أو تفصيلها بحسب البيان اللفظي .

ولا تنافي بين إرادة مصالح الإنسان في حياته وعيشته في هذه النشأة ممّا يتراءى لظاهر الحس من حركات هذه الأجرام العظيمة العلويّة والكرات المتجاذبة السماويّة ، وبين كون كلّ من هذه الأجرام مراداً بإرادة إلهيّة مستقلّة و مخلوقة بمشيّة تتعلّق بنفسه وتخص شخصه فإنّ الجهات مختلفة ، و تحقّق بعض هذه الجهات لايدفع تحقّق بعض آخر والارتباط والاتّصال حا كم على جميع أجزاء العالم .

قوله تعالى : «وهوالّذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقرّ و مستودع » إلى آخر الآية قرىء «مستقر» بفتح القاف و كسرها وهو على القراءة الأُولى اسم مكان بمعنى محلّ الاستقرار فيكون «مستودع» أيضاً اسم مكان بمعنى محلّ الاستيداع وهو مكان الّذي توضع فيه الوديعة ، وقد وقع ذكر المستقرّ والمستودع في قوله تعالى : « وما من دابّة في الأرض إلّا على الله رزقها ويعلم مستقرّها ومستودعها كلّ في كتاب مبين « هود : ٦» وفي الكلام حذف وإيجاز ، والتقدير : فمنكم من هو في مستقرّ ومنكم من هو في مستودع ، وعلى القراءة الثانية وهي الرجحى «مستقرّ» اسم فاعل ويكون المستودع اسم مفعول لامحالة ، والتقدير فمنكم مستقرّ ومنكم مستودع لم يستقرّ بعد .

والظاهر أنّ المراد بقوله : « وهو الّذي أنشأكم من نفس واحدة » انتهاء الذرّيّة الإنسانيّة على كثرتها و انتشارها إلى آدم الّذي يعدّه القرآن الكريم مبدءاً للنسل الإنساني الموجود ، وأنّ المراد بالمستقرّ هوالبعض الّذي تلبّس بالولادة من أفراد الإنسان فاستقرّ في الأرض الّتي هي المستقرّ لهذا النوع كما قال تعالى : «ولكم في الأرض مستقرّ» (البقرة : ٣٦) ، والمراد بالمستودع من استودع في الأصلاب والأرحام ولم يولد بعد وسيولد بعد حين ، فهذا هو المناسب لمقام بيان الآية بإنشاء جميع الأفراد النوعيّة من فرد واحد

ومن الممكن أن يؤخذ مستقرّ ومستودع مصدرين ميميّين .

وقد عبّر بلفظ الإنشاء دون الخلق ونحوه وهو ظاهر في الدفعة وما في حكمه دون التدريج ، ويؤيّد هذا المعنى أيضاً ما تقدّم من قوله تعالى : «و ما من دابّة في الأرض إلّا على الله رزقها ويعلم مستقرّها ومستودعها» كما لايخفى أي يعلم ما استقرّ منها في الأرض بفعليّة التكوّن ، و ما هو في طريق التكوّن ممّا لم يتكوّن بالفعل و لم يستقرّ في الأرض .

فالمعنى : وهو الّذي أوجدكم معشر الأناسيّ من نفس واحدة وعمّر بكم الأرض إلى حين فهي مشغولة بكم مالم تنقرضوا فلايزال بعضكم مستقرّاً فيها و بعضكم مستودع في الأصلاب والأرحام أوفي الأصلاب فقط في طريق الاستقرار فيها .

وقد أورد المفسّرون في الآية معاني اُخر كقول بعضهم : إنّ المراد من إنشائهم من نفس واحدة خلقهم من نوع واحد من النفس وهو النفس الإنسانيّة ، أو أنّ المراد هو الإنشاء من نوع واحد من التركيب النفسيّ والبدنيّ ، وهو الحقيقة الإنسانيّة المؤلّفة من نفس و بدن إنسانيّين .

و كقول بعضهم : إنّ المراد بالمستقرّ الأرحام و بالمستودع الأصلاب و قول بعض آخر : إنّ المستقرّ الأرض و المستودع القبر ، وقول بعض آخر : إنّ المستقرّ هو الرحم والمستودع الأرض أوالقبر ، وقول بعض آخر: إنّ المستقرّ هو الروح والمستودع هو البدن، إلى غير ذلك من أقاويلهم الّتي لا كثير جدوى في التعرّض لها .

قوله تعالى : «وهو الّذي أنزل من السماء ماءً» إلى آخر الآية السماء هي جهة العلو فكلّما علاك وأظلّك فهو سماء ، والمراد بقوله : «فأخرجنا به نبات كلّ شيء» على ما قيل ، فأخرجنا بالماء الّذي أنزلناه من السماء النبات والنموّ الّذي في كلّ شيء نام له قوّة النبات من الكمون إلى البروز أي أنبتنا به كلّ شيء نباتيّ كالنجم والشجر والإنسان وسائر الحيوان .

والخضر هو الأخضر وكأنّه مخفّف الخاضر ، و تراكب الحبّ انعقاد بعضه فوق بعض كما في السنبلة ، والطلع أوّل ما يبدو من ثمر النخل ، والقنوان جمع قنو وهو العذق

بالكسر وهو من التمر كالعنقود من العنب ، والدانية أي القريبة ، والمشتبه وغير المتشابه المشاكل وغير المشاكل في النوع والشكل وغيرهما . وينع الثمر نضجه .

وقد ذكر الله سبحانه اُموراً ممّا خلقه لينظر فيها من له نظر وبصيرة فيهتدي بالنظر فيها إلى توحيده ، وهي اُمور أرضيّة كفلق الحبّة والنواة ونحو ذلك ، و اُمور سماويّة كالليل و الصبح و الشمس و القمر و النجوم ، و أمر راجع إلى الإنسان نفسه وهو إنشاء نوعه من نفس واحدة فمستقرّ ومستودع ، و اُمور مؤلّفة من الجميع كإنزال المطر من السماء و تهيئة الغذاء من نبات وحبّ وثمر و إنبات مافيه قوّة النموّ كالنبات و الحيوان والإنسان من ذلك .

وقد عدّ النجوم آية خاصّة بقوم يعلمون ، وإنشاء النفوس الإنسانيّة آية خاصّة بقوم يفقهون ، وتدبير نظام الإنبات آية لقوم يؤمنون والمناسبة ظاهرة فإنّ النظر في أمر النظام أمر بسيط لايفتقر إلى مؤونة زائدة بل يناله الفهم العاديّ بشرط أن يتنوّر بنصفة الإيمان ولا يتلطّخ بقذارة العناد واللجاج ، وأمّا النظر في النجوم والأوضاع السماويّة فممّا لايتخطّى العلماء بهذا الشأن ممّن يعرف النجوم ومواقعها وسائر الأوضاع السماويّة إلى حدّ مّا ، ولا يناله الفهم العامّ العاميّ إلّا بمؤونة ، وأمّا آية الأنفس فإنّ الاطّلاع عليها وعلى ماعندها من أسرار الخلقة يحتاج مضافاً إلى البحث النظريّ إلى مراقبة باطنيّة وتعمّق شديد وتثبّت بالغ وهو الفقه .

قوله تعالى : «وجعلوا له شركاء الجنّ وخلقهم» إلى آخر الآية . الجنّ إمّا مفعول لجعلوا ومفعوله الآخر شركاء أو بدل من شركاء ، وقوله : «وخلقهم» كأنّه حال وإن منعه البصريّون من النحاة وحجّتهم غير واضحة . وكيف كان فالكلمة في مقام ردّهم ، والمعنى وجعلوا له شركاء الجنّ وهو خلقهم والمخلوق لايجوز أن يشارك خالقه في مقامه .

والمراد بالجنّ الشياطين كما ينسب إلى المجوس القول بأهرمن ويزدان . ونظيره ماعليه اليزيديّة الّذين يقولون باُلوهيّة إبليس (الملك طاوس - شاه پريان) أو الجنّ المعروف بناءً على مانسب إلى قريش أنّهم كانوا يقولون : إنّ الله قد صاهر الجنّ فحدث بينهما الملائكة ، وهذا أنسب بسياق قوله : «وجعلوا له شركاء الجنّ وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات

بغير علم» وعلى هذا فالبنون والبنات هم جميعاً من الملائكة خرقوهم أي اختلقوهم ونسبوهم إليه افتراء عليه سبحانه وتعالى عمّا يشركون.

ولو كان المراد من هو أعمّ من الملائكة لم يبعد أن يكون المراد بهم ما يوجد في سائر الملل غير الإسلام فالبرهمنيّة والبوذيّة يقولون بنظير ما قالته النصارى من نبوّة المسيح كما تقدّم في الجزء الثالث من الكتاب، وسائر الوثنيّين القدماء كانوا يثبتون لله سبحانه بنين وبنات من الآلهة على ما يدلّ عليه الآثار المكتشفة، ومشركو العرب كانوا يقولون: إنّ الملائكة بنات الله.

قوله تعالى: «بديع السماوات والأرض» إلى آخر الآية جواب عن قولهم بالبنين والبنات، ومحصّله أن لا سبيل لتحقّق حقيقة الولد إلّا اتّخاذ الصاحبة ولم يكن له تعالى صاحبة فأنّى يكون له ولد؟

وأيضاً هو تعالى الخالق لكلّ شيء وفاطره، والولد هو الجزء من الشيء يربّيه بنوع من اللقاح وجزء الشيء والمماثل له لا يكون مخلوقاً له البتّة، ويجمع الجميع أنّه تعالى بديع السماوات و الأرض الّذي لا يماثله شيء من أجزائها بوجه من الوجوه فكيف يكون له صاحبة يتزوّج بها أو بنون وبنات يماثلونه في النوع فهذا أمر يخبر به الله الّذي لا سبيل للجهل إليه فهو بكلّ شيء عليم، وقد تقدّم في الكلام على قوله تعالى: «وما كان لبشر أن يؤتيه الله» الخ (آل عمران: ٧٩) في الجزء الثالث من الكتاب ما ينفع في المقام.

قوله تعالى: «ذلكم الله ربّكم لا إله إلّا هو خالق كلّ شيء» إلى آخر الآيتين الجملة الاُولى أعني قوله: «ذلكم الله ربّكم» نتيجة متّخذة من البيان المورد في الآيات السابقة، والمعنى: إذا كان الأمر على ما ذكر فالله الّذي وصفناه هو ربّكم لا غير، وقوله: «لا إله إلّا هو» كالتصريح بالتوحيد الضمنيّ الّذي يشتمل عليه الجملة السابقة، وهو مع ذلك تفيد معنى التعليل أي هو الربّ ليس دونه ربّ لأنّه الله الّذي ليس دونه إله وكيف يكون غيره ربّاً وليس بإله.

وقوله: «خالق كلّ شيء» تعليل لقوله: «لا إله إلّا هو» أي إنّما انحصرت الاُلوهيّة

فيه لأنّه خالق كلّ شيءٍ من غير استثناء فلا خالق غيره لشيء من الأشياء حتّى يشاركه في الاُلوهيّة، و كلّ شيء مخلوق له خاضع له بالعبوديّة فلا يعادله فيها.

وقوله: «فاعبدوه» متفرّع كالنتيجة على قوله: «ذلكم الله ربّكم» أي إذا كان الله سبحانه هو ربّكم لا غير فاعبدوه، وقوله: «وهو على كلّ شيء وكيل» أي هو القائم على كلّ شيء المدبّر لأمره الناظم نظام وجوده وحياته، و إذا كان كذلك كان من الواجب أن يتّقى فلا يتّخذ له شريك بغير علم فالجملة كالتأكيد لقوله: «فاعبدوه» أي لا تستنفكوا عن عبادته لأنّه وكيل عليكم غير غافل عن نظام أعمالكم.

وأمّا قوله: «لا تدركه الأبصار» فهو لدفع الدخل الّذي يوهمه قوله: «وهو على كلّ شيء وكيل» بحسب ما تتلقّاه أفهام المشركين الساذجة والخطاب معهم، وهو أنّه إذا صار وكيلاً عليهم كان أمراً جسمانيّاً كسائر الجسمانيّات الّتي تتصدّى الأعمال الجسمانيّة فدفعه بأنّه تعالى لا تدركه الأبصار لتعاليه عن الجسميّة ولوازمها، وقوله: «وهو يدرك الأبصار» دفع لما يسبق إلى أذهان هؤلاء المشركين الّذين اعتادوا بالتفكّر المادّيّ، وأخلدوا إلى الحسّ والمحسوس وهو أنّه تعالى إذا ارتفع عن تعلّق الإبصار به خرج عن حيطة الحسّ والمحسوس وبطل نوع الاتّصال الوجوديّ الّذي هو مناط الشعور والعلم، وانقطع عن مخلوقاته فلا يعلم بشيء كما لا يعلم به شيء، ولا يبصر شيئاً كما لا يبصر به شيء فأجاب تعالى عنه بقوله: «وهو يدرك الأبصار» ثمّ علّل هذه الدعوى بقوله: «وهو اللطيف الخبير» واللطيف هو الرقيق النافذ في الشيء، والخبير من له الخبرة فإذا كان تعالى محيطاً بكلّ شيء بحقيقة معنى الإحاطة كان شاهداً على كلّ شيء لا يفقده ظاهر شيء من الأشياء ولا باطنه، وهو مع ذلك ذو علم وخبرة كان عالماً بظواهر الأشياء وبواطنها من غير أن يشغله شيء عن شيء أو يحتجب عنه شيء بشيء فهو تعالى يدرك البصر والمبصر معاً، والبصر لا يدرك إلّا المبصر.

وقد نسب إدراكه إلى نفس الأبصار دون اُولي الأبصار لأنّ الإدراك الموجود فيه تعالى ليس من قبيل إدراكاتنا الحسّيّة حتّى يتعلّق بظواهر الأشياء من أعراضها كالبصر مثلاً الّذي يتعلّق بالأضواء والألوان ويدرك به القرب والبعد والعظم والصغر والحركة

والسكون بنحو بل الأعراض وموضوعاتها بظواهرها وبواطنها حاضرة عنده مكشوفة له غير محجوبة عنه ولا غائبة فهو تعالى يجد الأبصار بحقائقها وما عندها و ليست تناله .

ففي الآيتين من سطوع البيان وسهولة الطريق وإيجاز القول ما يحيّر اللبّ وهما مع ذلك تهديان المتدبّر فيهما إلى أسرار دونها أستار .

﴿كلام فى عموم الخلقة وانبساطها على كل شيء﴾

قوله تعالى : «ذلكم الله ربّكم لا إله إلاّ هو خالق كلّ شيء» ظاهره عموم الخلقة لكلّ شيء وانبساط إيجاده تعالى على كلّ ماله نصيب من الوجود والتحقّق ، وقد تكرّر هذا اللفظ أعني قوله تعالى : «والله خالق كلّ شيء» منه تعالى في كلامه من غير أن يوجد فيه ما يصلح لتخصيصه بوجه من الوجوه قال تعالى : «قل الله خالق كلّ شيء وهو الواحد القهّار» (الرعد : ١٦) و قال تعالى : « الله خالق كلّ شيء وهو على كلّ شيء وكيل » (الزمر : ٦٢) وقال تعالى : «ذلكم الله ربّكم خالق كلّ شيء لا إله إلّا هو » (المؤمن : ٦٢).

وقد نشبت بين الباحثين من أهل الملل في هذه المسألة مشاجرات عجيبة يتبعها أقاويل مختلفة حتّى من المتكلّمين والفلاسفة من النصارى واليهود فضلاً عن متكلّمي الإسلام و فلاسفته ، ولا يهمّنا المبادرة إلى إيراد أقوالهم وآرائهم والتكلّم معهم ، و إنّما بحثنا هذا قرآنيّ تفسيريّ لاشغل لنا بغير مايتحصّل به الملخّص من نظر القرآن الكريم بالتدبّر في أطراف آياته الشريفة .

نجد القرآن الكريم يسلّم ماتنسلّمه من أنّ الموضوعات الخارجيّة والأشياء الواقعة في دار الوجود كالسماء و كواكبها ونجومها والأرض وجبالها ووهادها وسهلها و بحرها و برّها وعناصرها ومعدنيّاتها والسحاب والرعد والبرق والصواعق والمطر والبرد و النجم والشجر والحيوان والإنسان لها آثار وخواصّ هي أفعالها و هي تنسب إليها نسبة الفعل إلى فاعله و المعلول إلى علّته .

ونجده يصدّق أنّ للإنسان كسائر الأنواع الموجودة أفعالاً لاتستند إليه وتقوم

به كالأكل والشرب والمشي والقعود وكالصحّة والمرض والنموّ والفهم والشعور والفرح والسرور من غير أن يفرق بينه وبين غيره من الأنواع في شيء من ذلك فهو يخبر عن أعماله ويأمره وينهاه ، ولولا أنّ له فعلاً لم يرجع شيء من ذلك إلى معنى محصّل . فالقرآن يزن الواحد من الإنسان بعين ما نزنه نحن معشر الإنسان في مجتمعنا فنعتقد أنّ له أفعالاً وآثاراً منسوبة إليه نؤاخذه في بعض أفعاله الّتي ترجع بنحو إلى اختياره كالأكل والشرب والمشي ونصفح عنه فيما لا يرجع إلى اختياره من آثاره القائمة به كالصحّة والمرض والشباب والمشيب وغير ذلك .

فالقرآن ينظم النظام الموجود مثل ما ينتظم عند حواسّنا وتؤيّده عقولنا بما شفّعت به من التجارب ، وهو أنّ أجزاء هذا النظام على اختلاف هويّاتها وأنواعها فعّالة بأفعالها مؤثّرة متأثّرة في غيرها ومن غيرها وبذلك تلتئم أجزاء النظام الموجود الّذي لكلّ جزء منها ارتباط تامّ بكلّ جزء ، وهذا هو قانون العلّيّة العامّ في الأشياء ، وهو أنّ كلّ ما يجوز له في نفسه أن يوجد وأن لا يوجد فهو إنّما يوجد عن غيره فالمعلول ممتنع الوجود مع عدم علّته ، وقد أمضى القرآن الكريم صحّة هذا القانون وعمومه ، ولو لم يكن صحيحاً أو تخلّف في بعض الموارد لم يتمّ الاستدلال به أصلاً ، وقد استدلّ القرآن به على وجود الصانع ووحدانيّته وقدرته وعلمه وسائر صفاته .

وكما أنّ المعلول من الأشياء يمتنع وجوده مع عدم علّته كذلك يجب وجوده مع وجود علّته قضاءً لحقّ الرابطة الوجوديّة الّتي بينهما ، وقد أنفذه الله سبحانه في كلامه في موارد كثيرة استدلّ فيها من طريق ماله من الصفات العليا على ثبوت آثارها ومعاليلها كقوله : وهو الواحد القهّار وقوله : إنّ الله عزيز ذوانتقام ، إنّ الله عزيز حكيم ، إنّ الله غفور رحيم وغير ذلك ، واستدلّ أيضاً على كثير من الحوادث والأمور بثبوت أشياء اُخرى يستعقب ثبوتها بعدها كقوله : «فما كانوا ليؤمنوا بما كذّبوا به من قبل» (يونس : ٧٤) وغير ذلك ممّا ذكر من أمر المؤمنين والكافرين والمنافقين ولو جاز أن يتخلّف أثر من مؤثّره إذا اجتمعت الشرائط اللازمة وارتفعت الموانع المنافية لم يصحّ شيء من هذه الحجج والأدلّة البتّة .

فالقرآن يسلّم حكومة قانون العلّيّة العامّ في الوجود ، وأنّ لكلّ شيء من الأشياء الموجودة وعوارضها ولكلّ حادث من الحوادث الكائنة علّة أومجموع علل بها يجب وجوده وبدونها يمتنع وجوده هذا ممّا لاريب فيه في باديء التدبّر .

ثمّ إنّا نجد أنّ الله سبحانه في كلامه يعمّم خلقه على كلّ ما يصدق عليه شيء من أجزاء الكون قال تعالى : «قل الله خالق كلّ شيء وهو الواحد القهّار» (الرعد : ١٦) إلى غير ذلك من الآيات المنقولة آنفاً ، وهذا ببسط علّيّته وفاعليّته تعالى لكلّ شيء مع جريان العلّيّة و المعلوليّة الكونيّة بينها جميعاً كما تقدّم بيانه .

وقال تعالى : «الّذي له ملك السماوات والأرض ـ إلى أن قال ـ و خلق كلّ شيء فقدّره تقديراً» (الفرقان : ٢) وقال : «الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى» (طه : ٥٠) وقال : «الّذي خلق فسوّى * والّذي قدّر فهدى» (الأعلى : ٣) إلى غير ذلك من الآيات .

وفي هذه الآيات نوع آخر من البيان اُخذت فيه الأشياء منسوبة إلى الخلقة و أعمالها وأنواع آثارها وحركاتها وسكناتها منسوبة إلى التقدير والهداية الإلهيّة فإلى تقديره تعالى تنتهي خصوصيّات أعمال الأشياء وآثارها كالإنسان يخطو ويمشي في انتقاله المكانيّ والحوت يسبح والطير يطير بجناحيه قال تعالى : « فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على أربع يخلق الله ما يشاء » (النور : ٤٥) والآيات في هذا المعنى كثيرة ، نخصوصيّات أعمال الأشياء وحدودها وأقدارها تنتهي إليه تعالى ، و كذلك الغايات الّتي تقصدها الأشياء على اختلافها فيها ، وتشتّتها وتفنّنها إنّما تتعيّن لها وتروم نحوها بالهداية الإلهيّة الّتي تصحبها منذ أوّل وجودها إلى آخره ، وينتهي ذلك إلى تقدير العزيز العليم .

فالأشياء في جواهرها وذواتها تستند إلى الخلقة الإلهيّة وحدود وجودها وتحوّلاتها وغاياتها و أهدافها في مسير وجودها وحياتها كلّ ذلك ينتهي إلى التقدير المنتهي إلى خصوصيّات الخلقة الإلهيّة وهناك آيات اُخرى كثيرة ناطقة بأنّ أجزاء الكون متّصل بعضه ببعض متلائم بعض منه مع بعض متوحّدة في الوجود يحكم فيها نظام واحد لا مدبّر له إلّا الله سبحانه ، وهو الّذي ربّما سمّي ببرهان اتّصال التدبير .

فهذا ما ينتجه التدبّر في كلامه تعالى غير أنّ هناك جهات اُخرى ينبغي للباحث المتدبّر أن لا يغفل عنها وهي ثلاث :

احدها : أنّ من الأشياء ما لا يرتاب في قبحه وشناعته كأنواع الظلم والفجور الّتي ينقبض العقل من نسبتها إلى ساحة القدس والكبرياء والقرآن الكريم أيضاً ينزّهه تعالى عن كلّ ظلم وسوء في آيات كثيرة كقوله : « وماربّك بظلّام للعبيد » (السجدة :٤٦) وقوله : « قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء » (الأعراف : ٢٨) وغير ذلك ، وهذا ينافي عموم الخلقة لكلّ شيء فمن الواجب أن تخصّص الآية بهذا المخصّص العقليّ والشرعيّ .

وينتج ذلك أنّ الأفعال الإنسانيّة مخلوقة للإنسان وما وراءه من الأشياء ذواتها وآثارها مخلوقة لله سبحانه .

على أنّ كون الأفعال الإنسانيّة مخلوقة له تعالى يبطل كونها عن اختيار الإنسان ، ويبطل بذلك نظام الأمر والنهي و الطاعة والمعصية و الثواب و العقاب و إرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الشرائع . كذا ذكره جمع من الباحثين .

وقد ذهب على هؤلاء في بحثهم أن يفرّقوا بين الاُمور الحقيقيّة الّتي تنال الوجود والتحقّق حقيقة ، والاُمور الاعتباريّة والجهات الوضعيّة الّتي لا ثبوت لها في الواقع ، وإنّما اضطرّ الإنسان إلى تصوّرها أو التصديق بها حاجة الحياة ، وابتغاء سعادة الوجود بالاجتماع والتمدّن فخلطوا بين الجهات الوجوديّة والعدميّة في الأشياء ، وقد تقدّمت نبذة من هذا البحث في الكلام على الجبر والتفويض في الجزء الأوّل من الكتاب .

والّذي يناسب المقام من الكلام أنّ ظاهر قوله : « والله خالق كلّ شيء » يعمّ الخلقة لكلّ شيء ثمّ قوله تعالى : « الّذي أحسن كلّ شيء خلقه » (السجدة :٧) يثبت الحسن لكلّ ما خلقه الله ، ويتحصّل من الآيتين أنّ كلّ ما يصدق عليه اسم شيء ما خلا الله فهو مخلوق ، وأنّ كلّ مخلوق فهو متّصف بالحسن فالخلق والحسن متلازمان في الوجود فكلّ شيء فهو من جهة أنّه مخلوق لله أي بتمام واقعيّته الخارجيّة حسن فلو عرض لها عارض السوء والقبح كان من جهة النسب والإضافات واُموراً اُخرى غير جهة واقعيّته ووجوده الحقيقيّ الّذي ينسب به إلى الله سبحانه وإلى فاعله المعروض له .

ثمّ إنّا نحصل في كلامه تعالى على موارد كثيرة يذكر فيها السيّئة و الظلم والذنب و غيرها ذكر تسليم فلننقض بضمّها إلى ما تقدّم بأنّ هذه معان و عناوين غير حقيقيّة لا يلحق الشيء من جهة انتسابه إلى الله سبحانه وخلقه له ، و إنّما يلحق الموضوع الّذي يقوم الأثر والعمل به من جهة وضع أو نسبة أو إضافة فإنّ كلّ معصية وظلم فإنّ معه من سنخه ما ليس بمعصية و إنّما يختلفان من جهة اشتمال أحدهما على مخالفة أمر تشريعيّ أو عقليّ أو اشتماله على فساد في المجتمع أو نقض لغاية دون الآخر مثاله الزنا و النكاح و هما فعلان متماثلان لا يختلفان في حقيقتهما ووجودهما النوعيّ مثلاً و إنّما يختلفان بالموافقة والمخالفة للشرع الإلهيّ أو السنّة الاجتماعيّة أو مصلحة المجتمع ، وتلك اُمور وضعيّة و جهات إضافيّة ، و الخلقة و الإيجاد إنّما يتعلّق بجهة التكوين والخارج ، وأمّا الجهات الإضافيّة والعناوين الوضعيّة الّتي تلحق الأشياء بحسب انطباقها على المصالح والمفاسد الاجتماعيّة المستعقبة للمدح والذمّ أو الثواب والعقاب بحسب ما يشخّصها و يحكم بها العقل العمليّ و الشعور الاجتماعيّ فإنّما هي اُمور لا تتعدّى طور الاجتماع ولا يدخل في دار التكوين أصلاً إلّا آثارها الّتي هي أقسام الثواب والعقاب مثلاً .

فالفعل الكذائيّ كالظلم بعنوانه الّذي هو الظلم قبيح في ظرف الاجتماع و معصية تستتبع الذمّ والعقاب عند المجتمعين ، وأمّا بحسب التكوين فليس إلّا أثراً أو مجموع آثار من قبيل الحركات العارضة للإنسان والعلل الخارجيّة وخاصّة السببيّة الاُولى الإلهيّة إنّما تنتج هذه الجهة الّتي هي جهة التكوين ، و أمّا عنوانه القبيح وما يلحق به فإنّما هو مولود النظر التشريعيّ أو العقلائيّ لا خبر عنه بنظر التكوين كما أنّ زيداً الرئيس هو بعنوانه الّذي هو الرئاسة موضوع اجتماعيّ عندنا له آثار مترتّبة عليه في المجتمع كالاحترام والتقدّم ونفوذ الكلمة وإدارة الاُمور ، وأمّا من حيث التكوين والواقعيّة فإنّما هو فرد من أفراد الإنسان لا فرق بينه وبين الفرد المرءوس أصلاً ، ولا خبر في هذا النظر عن الرئاسة والآثار المترتّبة عليها ، وكذا الغنيّ والفقير والسيّد والمسود والعزيز والذليل والشريف والخسيس وأمثال ذلك ممّا لا يحصى .

وبالجملة الخلقة في عين أنّها تعمّ كلّ شيء إنّما تتعلّق بالموضوعات والأفعال الواقعة في ظرف الاجتماع المعنونة بمختلف عناوينها بجهة تكوينها و واقعيّتها الخارجيّة وأمّا ما وراء ذلك من جهات القبح والحسن والمعصية والطاعة وسائر الأوصاف والعناوين الاجتماعيّة الطارئة على الأفعال والموضوعات فالخلق والإيجاد لا تتعلّق بها ، وليس لها ثبوت إلّا في ظرف التشريع أو القضاء الاجتماعيّ وساحة الاعتبار والوضع .

وإذا تبيّن أنّ ظرف تحقّق الأمر والنهي وانتشاء الحسن والقبح والطاعة والمعصية و تعلّق الثواب والعقاب وارتباطهما بالفعل وكذا سائر الأمور و العناوين الاجتماعيّة كالمولويّة والعبوديّة والرئاسة والمرءوسيّة والعزّة والذلّة ونحو ذلك غير ظرف التكوين وساحة الواقعيّة الخارجيّة الّتي يتعلّق بها الخلق والإيجاد ظهر أنّ عموم الخلقة لكلّ شيء لا يستلزم شيئاً من المفاسد الّتي ذكروها كبطلان نظام الأمر والنهي والثواب والعقاب وغير ذلك ممّا تقدّم ذكره .

وكيف يسوغ لمن تدبّر كلامه تعالى أن يفتي بمثل هذه الثنويّة وكلامه مشحون بأنّه خالق كلّ شيء وأنّه الله الواحد القهّار وأنّ قضاءه وقدره وهدايته التكوينيّة وربوبيّته وتدبيره شامل لكلّ شيء لا يشذّ عنه شاذّ ، و أنّ ملكه وسلطانه وإحاطته و كرسيّه وسع كلّ شيء ، وأنّ له ما في السماوات والأرض وما ظهر وما بطن ، وكيف يستقيم شيء من هذه التعاليم الإلهيّة المنبئة عن توحيده في ربوبيّته مع وجود ما لا يحصى من مخلوقات غيره خلال مخلوقاته ؟

الثانية : أنّ القرآن الكريم إذ ينسب خلق كلّ شيء إليه تعالى و يحصر العلّة الفاعلة فيه كان لازمه إبطال رابطة العلّيّة و المعلوليّة بين الأشياء فلا مؤثّر في الوجود إلّا الله ، وإنّما هي عادته تعالى جرت أن يخلق ما نسمّيه معلولاً عقيب ما نسمّيه علّة من غير أن تكون بينهما رابطة توجب وجود المعلول منهما عقيب العلّة فالنار الّتي تستعقب الحرارة نسبتها إلى الحرارة والبرودة على السواء ، والحرارة نسبتها إلى النار والثلج على السواء غير أنّ عادة الله جرت أن يخلق الحرارة عقيب النار والبرودة بعد الثلج من غير أن يكون هناك إيجاب واقتضاء بوجه أصلاً .

وهذا النظر يبطل قانون العلّيّة والمعلوليّة العام الّذي عليه المدار في القضاء العقلي وببطلانه ينسدّ باب إثبات الصانع ولا تصل النوبة مع ذلك إلى كتاب إلهي يحتجّ به على بطلان رابطة العلّيّة والمعلوليّة بين الأشياء، وكيف يسع أن يبطل القرآن الشريف حكماً صريحاً عقليّاً و يعزل العقل عن قضائه؟ و إنّما تثبت حقّيّته وحجّيّته بالحكم العقلي والقضاء الوجداني، وهو إبطال النتيجة لدليلها الّذي لا يؤثّر إلّا إبطال النتيجة لنفسها.

وهؤلاء إنّما وقعوا فيما وقعوا من جهة خلطهم بين العلل الطوليّة و العرضيّة و إنّما يستحيل توارد العلّتين على شيء إذا كانتا في عرض واحد لا إذا كان إحداهما في طول الاُخرى، مثال ذلك أنّ العلّة التامّة لوجود النار كما توجب وجود النار كذلك توجب وجود الحرارة ولا يجتمع مع ذلك في الحرارة إيجابان ولا تعمل فيها علّتان تامّتان مستقلّتان بل علّة معلولة لعلّة.

وبتقريب آخر أدقّ: منشأ الخطأ هو عدم التمييز بين الفاعل بمعنى ما منه والفاعل بمعنى ما به و لاستقصاء القول في المسألة محلّ آخر.

الثالثة و هي قريبة المأخذ من الثانية أنّهم لمّا وجدوا أنّه تعالى ينسب خلق كلّ شيء إلى نفسه، وهو تعالى مع ذلك يسلّم وجود رابطة العلّيّة والمعلوليّة بين الأشياء أنفسها حسبوا أنّ ماله علّة ظاهرة معلومة من الأشياء فهي العلّة له دونه تعالى و إلّا لزم اجتماع علّتين مستقلّتين على معلول واحد ولا يبقى لتأثيره تعالى إلّا حدوث الأشياء وبدء وجودها ولذا تراهم يرومون إثبات الصانع من جهة حدوث الأشياء كحدوث الإنسان بعد مالم يكن وحدوث الأرض بعد مالم يكن وحدوث العالم بعد مالم يكن.

ويضيفون إلى ذلك وجود اُمور أو حدوث حوادث مجهولة العلل للإنسان كالروح وكالحياة في الإنسان والحيوان والنبات فإنّ الإنسان لم يظفر بعلل وجودها بعد، والبسطاء منهم يضيفون إلى ذلك أمثال السحب والثلوج والأمطار وذوات الأذناب والزلازل والقحط و الغلاء و الأمراض العامّة و نحو ذلك ممّا لا يظهر عللها الطبيعيّة للأفهام العامّيّة

ثمّ كلّما لاح لهم في شيء منها علّته الطبيعيّة انهزموا منه إلى غيره و بدّلوا موقفاً بآخر أوسلّموا للخصم .

وهذا بحسب اللسان العلميّ هو أنّ الوجود الممكن إنّما يحتاج إلى الواجب في حدوثه لافي بقائه ، وهو الّذي يصرّ عليه جمّ غفير من أهل الكلام حتّى صرّح بعضهم : أنّه لو جاز العدم على الواجب لم يضرّ عدمه وجود العالم تعالى الله وتقدّس ، وهذا - فيما نحسب- رأي إسرائيليّ تسرّب في أذهان عدّة من الباحثين من المسلمين و من فروع ذلك قولهم باستحالة البداء والنسخ ، والرأي جار سار بين الناس مع ذلك .

و كيف كان،هو من أردء الأوهام والاحتجاج القرآنيّ يخالفه فإنّ الله سبحانه يستدلّ على وجود الصانع ووحدته بالآيات المشهودة في العالم وهو النظام الجاري في كلّ نوع من الخليقة وما يجري عليه في مسير وجوده و أمد حياته من التغيّر و التحوّل والفعل والانفعال والمنافع الّتي يستدرّها من ذلك ويوصلها إلى غيره كالشمس و القمرو النجوم و طلوعها وغروبها وما يستجلبه الناس من منافعها والتحوّلات الفصليّة الطارئة على الأرض والبحار والأنهار والفلك الّتي تجري فيها والسحب و الأمطار وما ينتفع به الإنسان من الحيوان والنبات ومايجري عليه من الأحوال الطبيعيّة والتغيّرات الكونيّة من نطفيّة و جنينيّة وصباوة وشباب و شيب وهرم وغير ذلك .

وجميع ذلك من الجهات الراجعة إلى الأشياء من حيث بقائها و موضوعاتها علل أعراضها و آثارها و كلّ مجموع منها في حين علّة للمجموع الحاصل بعد ذلك الحين ، و حوادث اليوم علل حوادث الغد كما أنّها معلولة حوادث الأمس .

ولوكانت الاُمور من حيث بقائها مستغنية عن الله سبحانه و استقلّت بما يكتنف بها من الحوادث ويطرء عليها من الآثار و الأعمال لم يستقم شيء من هذه الحجج الباهرة و البراهين القاهرة وذلك أنّ احتجاج القرآن بهذه الآيات البيّنات من جهتين :

إحداهما : من جهة الفاعل كما يشير إليه أمثال قوله تعالى : « أفي الله شكّ فاطر السماوات والأرض » (إبراهيم : ١٠) فإنّ من الضروريّ أنّ شيئاً من هذه الموجودات لم يفطر ذاته ولم يوجد نفسه ، ولا أوجده شيء آخر مثله فإنّه يناظره في الحاجة إلى

إيجاد موجد ، ولو لم ينته الأمر إلى أمر موجود بذاته لا يقبل طروّ العدم عليه لم يوجد في الخارج شيء من هذه الأشياء فهي موجودة بإيجاد الله الّذي هو في نفسه حقّ لا يقبل بطلاناً ولا تغيّراً بوجه عمّا هو عليه .

ثمّ إنّها إذا وجدت لم تستغن عنه فليس إيجاد شيء شيئاً من قبيل تسخين المسخّن مثلاً حيث تنصبّ الحرارة بالانفصال من المسخّن إلى المتسخّن فيعود المتسخّن واجداً للوصف بقي المسخّن بعد ذلك أو زال ؛ إذ لو كانت إفاضة الوجود على هذه الوتيرة عاد الوجود المفاض مستقلاً بنفسه واجباً بذاته لا يقبل العدم لمكان المناقضة ، وهذا هو الّذي يعبّر عنه الفهم الساذج الفطريّ بأنّ الأشياء لو ملكت وجود نفسها و استقلّت بوجه عن ربّها لم يقبل الهلاك والفساد فإنّ من المحال أن يستدعي الشيء بطلان نفسه أو شقاءها .

وهو الّذي يستفاد من أمثال قوله : « كلّ شيء هالك إلّا وجهه » (القصص : ٨٨) وقوله : « ولا يملكون لأنفسهم ضرّاً ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً » (الفرقان : ٣) ويدلّ على ذلك أيضاً الآيات الكثيرة الدالّة على أنّ الله سبحانه هو المالك لكلّ شيء لا مالك غيره ، وأنّ كلّ شيء مملوك له لا شأن له إلّا المملوكيّة .

فالأشياء كما تستفيض منه تعالى الوجود في أوّل كونها وحدوثها كذلك تستفيض منه ذلك في حال بقائها و امتداد كونها و حياتها فلا يزال الشيء موجوداً ما يفيض عليه الوجود وإذا انقطع عنه الفيض انمحى رسمه عن لوح الوجود قال تعالى : « كلّاً نمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربّك و ماكان عطاء ربّك محظوراً (الإسراء : ٢٠) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

و ثانيتهما : من جهة الغايات كما تشير إليه الآيات الواصفة للنظام الجاري في الكون متلائمة أجزاؤه متوافقة أطرافه يضمن سير الواحد منها إيصال الآخر إلى كماله ويتوجّه ما وقع في طرف من السلسلة المترتّبة إلى إسعاد ما في طرف آخر منها ينتفع فيها الإنسان مثلاً بالنظام الجاري في الحيوان والنبات ، والنبات مثلاً بالنظام الجاري في الأرض والجوّ المحيط بها ، وتستمدّ الأرضيّات بالسماويّات والسماويّات بالأرضيّات فيعود الجميع ذا نظام متّصل واحد يسوق كلّ نوع من الأنواع إلى ما يسعد به في كونه

ويفوز به في وجوده وتأبى الفطرة السليمة و الشعور الحي إلّا أن يقضي أنّ ذلك كلّه من تقدير عزيز عليم و تدبير حكيم خبير .

و ليس هذا التقدير و التدبير إلّا عن فطر ذواتها وإيجاد هويّاتها و صوغ أعيانها بضرب كلّ منها في قالب يقدّر له أفعاله ويحصره في ما اُريد منه في موطنه وما يؤول إليه في منازل هيّئت على امتداد مسيره ، و الّذي يقف عليه آخر ما يقف ، وهي في جميع هذه المراحل على مراكب الأسباب بين سائق القدر و قائد القضاء .

قال تعالى : « له الخلق و الأمر » (الأعراف : ٥٤) وقال : « ألا له الحكم » (الأنعام : ٦٢)وقال : « ولكلّ وجهة هوموليها » (البقرة : ١٤٨) وقال : « والله يحكم لا معقّب لحكمه » (الرعد : ٤١) وقال : «هوقائم على كلّ نفس بما كسبت» (الرعد : ٣٣) .

و كيف يسع لمتدبّر في أمثال هذه الآيات أن يعطف واضح معانيها وصريح مضامينها إلى أنّ الله سبحانه خلق ذوات الأشياء على ما لها من الخصوصيّات والشخصيّات ثمّ اعتزلها وما كان يسعه إلّا أن يعتزل ويرصد فشرع الأشياء في التفاعل و التناظم بما فيها من روح العلّيّة والمعلوليّة واستقلّت في الفعل والانفعال وخالقها يتأمّلها في معزله وينتظر يوم يفنى فيه الكلّ حتّى يجدّد لها خلقاً جديداً يثيب فيه من استمع لدعوته في حياته الاُولى ويعاقب المستكبر المستنكف ، وقد صبر على خلافهم طول الزمان غير أنّه ربّما غضب على بعض مايشاهده منهم فيعارضهم في مشيّتهم ، ويمنع من تأثير بعض مكائدهم على نحو المعارضة والممانعة .

أي أنّه تعالى يخرج من مقام الاعتزال في بعض ما تؤدّي الأسباب والعلل الكونيّة المستقلّة الجارية إلى خلاف مايرتضيه ، أو لايؤدّي إلى ما يوافق مرضاته فيداخل الأسباب الكونيّة بإيجاد ما يريده من الحوادث ، وليس يداخل شيئاً إلّا بإبطال قانون العلّيّة الجاري في المورد إذ لو اُوجد ما كان يريده من طريق الأسباب و العلل كان التأثير على مزعمتهم للعلل الكونيّة دونه تعالى ، وهذا هو السرّ في إصرار هؤلاء على أنّ المعجزات و خوارق العادات ونحوهما إنّما تتحقّق بالإرادة الإلهيّة و حدها و نقض قانون العلّيّة العامّ ، فلا محالة يتمّ الأمر بنقض السببيّة الكونيّة و إبطال قانون العلّيّة ويبطل بذلك

أصل قولهم : إنّ الأشياء مفتقرة إليه تعالى في حدوثها غنيّة عنه في بقائها .

فهؤلاء القوم لايسعهم إلّا أن يلتزموا أحد أمرين : إمّا القول بأنّ العالم على سعته ونظامه الجاري فيه مستقلّ عن الله سبحانه غير مفتقر إليه أصلاً ولا تأثير له تعالى في شيء من أجزائه ولاالتحوّلات الواقعة فيه إلّا ماكان من حاجته إليه في أوّل حدوثه وقد أحدثه فارتفعت الحاجة وانقطعت الخلّة .

أو القول بأنّ الله هو الخالق لكلّ مايقع عليه اسم شيء و المفيض له الوجود حال الحدوث وفي حال البقاء ، ولا غنى عنه تعالى لذات ولافعل طرفة عين .

وقد عرفت أنّ البحث القرآني يدفع أوّل القولين لتعاضد الآيات على بسط الخلقة والسلطة الغيبيّة على ظاهر الأشياء وباطنها وأوّلها وآخرها وذواتها وأفعالها حال حدوثها وحال بقائها جميعاً فالمتعيّن هو الثاني من القولين و البحث العقليّ الدقيق يؤيّد بحسب النتيجة ما هو المتحصّل من الآيات الكريمة .

فقد ظهر من جميع ماتقدّم : أنّ مايظهر من قوله : «الله خالق كلّ شيء» على ظاهر عمومه من غير أن يتخصّص بمخصّص عقليّ أو شرعيّ .

قوله تعالى : «قد جاءكم بصائر من ربّكم فمن أبصر فلنفسه و من عمي فعليها» الخ قال في المجمع : البصيرة البيّنة والدلالة الّتي يبصر بها الشيء على ماهو به و البصائر جمعها انتهى . وقيل : البصيرة للقلب كالبصر للعين ، و الأصل في الباب على أيّ حال هو الإدراك بحاسّة البصر الّذي يعدّ أقوى الإدراكات و نيلاً من خارج الشيء المشهود ، و الإبصار والعمى في الآية هو العلم والجهل أوالإيمان والكفر توسّعاً .

و كأنّه تعالى يشير بقوله : «قد جاءكم بصائر من ربّكم» إلى ماذكره في الآيات السابقة من الحجج الباهرة على وحدانيّته وانتفاء الشريك عنه ، والمعنى أنّ هذه الحجج بصائر قد جاءتكم من جانب الله بالوحي إليّ ، والخطاب من قبل النبيّ صلّى الله عليه وآله ثمّ ذكر للمخاطبين وهم المشركون أنّهم على خيرة من أمر أنفسهم إن شاءوا أبصروا بها وإن شاءوا عموا عنها غير أنّ الإبصار لأنفسهم والعمى عليها .

ومن هنا يظهر أنّ المراد بالحفظ عليهم رجوع أمر نفوسهم وتدبير قلوبهم إليه فهو

إنّما ينفي كونه حفيظاً عليهم تكويناً وإنّما هو ناصح لهم . والآية كالمعترضة بين الآيات السابقة والآية اللاحقة ، وهو خطاب منه تعالى عن لسان نبيّه كالرسول يأتي بالرسالة إلى قوم فيؤدّيها إليهم وفي خلال ما يؤدّيه يكلّمهم من نفسه بما يهيّجهم للسمع والطاعة ويحثّهم للانقياد بإظهار النصح ونفي الأغراض الفاسدة عن نفسه .

قوله تعالى : «وكذلك نصرّف الآيات وليقولوا درست» الخ وقرىء : دارست بالخطاب ودرست بالتأنيث والغيبة ، قيل : إنّ التصريف هو إجراء المعنى الدائر في المعاني المتعاقبة ليجتمع فيه وجوه الفائدة ، وقوله : « درست » من الدرس وهو التعلّم والتعليم من طريق التلاوة ، وعلى هذا المعنى قراءة دارست غير أنّ زيادة المباني تدلّ علي زيادة المعاني وأمّا قراءة « درست » بالتأنيث و الغيبة فهو من الدروس بمعنى تعفّي الأثر أي اندرست هذه الأقوال كقولهم : أساطير الأوّلين .

والمعنى : على هذا المثال نصرّف الآيات ونحوّلها بياناً لغايات كثيرة ومنها أن يستكمل هؤلاء الأشقياء شقوتهم فيتّهموك يا محمّد بأنّك تعلّمتها من بعض أهل الكتاب أويقولوا : اندرست هذه الأقاويل وانقرض عهدها ولانفع فيهااليوم ، ولنبيّنه لقوم يعلمون بتطهير قلوبهم وشرح صدورهم به ، وهذا كقوله : «وننزّل من القرآن ما هو شفاء و رحمة للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلّا خساراً » (الإسراء : ٨٢) .

﴿بحث روائى﴾

في الكافي بإسناده عن الفضيل بن يسار قال سمعت أباعبدالله عليه‌السلام يقول : إنّ الله لا يوصف ، وكيف يوصف وقال في كتابه : « وماقدروا الله حقّ قدره » ؟ فلا يوصف بقدر إلّا كان أعظم من ذلك .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن جرير و ابن المنذر وابن أبي‌حاتم و أبوالشيخ و ابن مردويه عن ابن عبّاس في قوله : « وما قدروا الله حقّ قدره » قال : هم الكفّار الّذين لم يؤمنوا بقدرة الله عليهم فمن آمن أنّ الله على كلّ شيء قدير فقد قدر الله حقّ قدره ، ومن لم يؤمن بذلك فلم يؤمن بالله حقّ قدره . « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » يعني

من بني إسرائيل قالت اليهود : يامحمد أنزل الله عليك كتاباً ؟! قال : نعم ، قالوا : والله ما أنزل الله من السماء كتاباً ، فأنزل الله : قل يامحمد من أنزل الكتاب الّذي جاء به موسى نوراً وهدى للناس ـ إلى قوله ـ ولا آباؤكم قل الله أنزله .

أقول : والمعنى الّذي في صدر الرواية تقدّم في البيان السابق أنه خلاف ظاهر الآية بل الظاهر أنّ الّذين قالوا : ما أنزل الله على بشر من شيء ، هم الّذين لم يقدروا الله سبحانه حقّ قدره .

وفيه أخرج ابن أبي‌حاتم وأبوالشيخ عن السدّيّ في قوله : « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » قال : قال فنحاص اليهوديّ : ماأنزل الله على محمد من شيء .

أقول : واختلاف الحاكي و المحكيّ يفسد المعنى ، و احتمال النقل بالمعنى مع هذا الاختلاف الفاحش لامسوّغ له .

وفيه أخرج ابن‌جرير وابن المنذر وابن أبي‌حاتم عن سعيدبن جبير قال : جاء رجل من اليهود يقال له مالك بن الصيف فخاصم النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم فقال له النبيّ : أنشدك بالّذي أنزل التوراة على موسى هل تجد في التوراة : أنّ الله يبغض الحبر السمين ؟ و كان حبراً سميناً فغضب وقال : والله ما أنزل الله على بشر من شيء ، فقال له أصحابه : ويحك ولا على موسى ؟ قال : ماأنزل الله على بشر من شيء ، فأنزل الله : «وما قدروا الله حقّ قدره » الآية .

وفيه أخرج ابن مردويه عن بريدة قال : قال رسول‌الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : أمّ القرى مكّة .

وفي تفسير العيّاشيّ عن عليّ بن أسباط قال : قلت لأبي جعفر عليه‌السلام : لمَ سمّي النبيّ الأُمّيّ؟ قال : نسب إلى مكّة وذلك من قول الله : «لتنذر أمّ القرى ومن‌حولها » وأُم القرى مكّة ، ومن حولها الطائف .

اقول وعلى مافي الرواية يصير قوله : « لتنذر أُمّ القرى ومن حولها » من قبيل قوله : « وأنذر عشيرتك الأقربين » (الشعراء : ٢١٤) ولا ينافي الأمر بإنذارطائفة خاصّة عموم‌الرسالةلجميع الناس كمايدلّ عليه أمثال‌قوله : «لأُنذركم‌به ومن‌بلغ » (الأنعام:١٩) وقوله : « إن هوإلّا ذكرى للعالمين » (الأنعام : ٩٠) و قوله : «قل ياأيّها الناس إنّي رسول‌الله إليكم جميعاً » (الأعراف : ١٥٨) .

وفي تفسير العيّاشيّ عن عبدالله بن سنان قال : سألت أباعبدالله عليه‌السلام عن قول الله :

«قل من أنزل الكتاب - إلى قوله - تجعلونه قراطيس تبدونها و تخفون كثيراً » قال : كانوا يكتمون ماشاءوا ويبدون ماشاءوا .

قال : وفي رواية اُخرى عنه عليه السلام قال : كانوا يكتبونه في القراطيس ثمّ يبدون ما شاءوا و يخفون ماشاءوا . قال : كلّ كتاب اُنزل فهو عند أهل العلم .

أقول : أهل العلم كناية عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام .

وفي الدرّ المنثور في قوله تعالى : «ومن أظلم ممّن افترى » الآية أخرج الحاكم في المستدرك عن شرحبيل بن سعد قال : نزلت في عبدالله بن أبي سرح : « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أوقال اُوحي إليّ ولم يوح إليه شيء » الآية فلمّا دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكّة فرّ إلى عثمان أخيه من الرضاعة فغيّبه عنده حتّى اطمأنّ أهل مكّة ثمّ استأمن له .

وفيه أخرج ابن جرير وأبوالشيخ عن عكرمة في قوله : «ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أوقال اُوحي إليّ ولم يوح إليه شيء » قال : نزلت في مسيلمة فيما كان يسجع ويتكهّن به . «ومن قال ساُنزل مثل ما أنزل الله» قال : نزلت في عبدالله بن سعد بن أبي سرح كان يكتب للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فكان فيما يملي «عزيز حكيم» فيكتب «غفور رحيم» فيغيّره ثمّ يقرأ عليه كذا و كذا لمّا حوّل فيقول : نعم سواء ، فرجع عن الإسلام ولحق بقريش .

أقول : وروى هذا المعنى بطرق اُخرى أيضاً غير مامرّ .

وفي تفسير القمّي قال : حدّثنا أبي عن صفوان عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّ عبدالله بن سعد بن أبي السرح كان أخاً لعثمان من الرضاعة قدم إلى المدينة وأسلم ، وكان له خطّ حسن ، و كان إذا نزل الوحي على رسول الله صلى الله عليه وآله دعاه ليكتب ما نزل عليه فكان إذا قال له رسول الله صلى الله عليه وآله : والله سميع بصير يكتب سميع عليم ، وإذا قال : والله بما تعملون خبير يكتب بصير وكان يفرّق بين التاء و الياء ، و كان رسول الله صلى الله عليه وآله يقول : هو واحد .

فارتدّ كافراً ورجع مكّة و قال لقريش : والله ما يدري محمّد ما يقول أنا أقول مثل ما يقول فلا ينكر عليّ ذلك فأنا اُنزل مثل ما أنزل الله فأنزل الله على نبيّه صلى الله عليه وآله في ذلك :

« و من أظلم ممّن افترى على الله كذباً أو قال اُوحي إليّ ولم يوح إليه شيء و من قال سأُنزل مثل ما أنزل الله » .

فلمّا فتح رسول الله صلى الله عليه وآله مكّة أمر بقتله فجاء به عثمان وقد أخذ بيده و رسول الله صلى الله عليه وآله في المسجد فقال : يارسول الله اعف عنه فسكت رسول الله صلى الله عليه وآله ثمّ أعاد فقال : هو لك ، فلمّا مرّ قال رسول الله صلى الله عليه وآله : ألم أقل : من رآه فليقتله ؟ فقال رجل : كانت عيني إليك يارسول الله أن تشير إليّ فأقتله ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : إنّ الأنبياء لا يقتلون بالإشارة ، فكان من الطلقاء .

أقول : وروي هذا المعنى في الكافي وتفسير العيّاشيّ ومجمع البيان بطرق اُخرى عن الباقر والصادق عليهما السلام .

و ذكر بعض المفسّرين بعد إيراد القصّة عن روايتي عكرمة و السدّيّ : إنّ هاتين الروايتين باطلتان فإنّه ليس في شيء من السور المكّيّة « سميعاً عليماً » ولا «عليماً حكيماً » ولا « عزيز حكيم » إلّا في سورة لقمان والمرويّ عن ابن عبّاس أنّها نزلت بعد سورة الأنعام ، وأنّ الآية الّتي ختمت بقوله تعالى « عزيز حكيم » منها و ثنتين بعدها مدنيّات كما في الإتقان . قال : وماقيل من احتمال نزول هذه الآية بالمدينة لاحاجة إليه والرواية غير صحيحة .

قال : وروي : أنّ عبدالله بن سعد لمّا ارتدّ كان يطعن في القرآن ، و لعلّه قال شيئاً ممّا ذكر في الروايات عنه كذباً وافتراءً فإنّ السور الّتي نزلت في عهد كتابته لم يكن فيها شيء ممّا روي عنه أنّه تصرّف فيه كما علمت ، وقد رجع إلى الإسلام قبل الفتح ولو تصرّف في القرآن تصرّفاً أقرّه عليه النبيّ صلى الله عليه وآله فشكّ في الوحي لأجله لما رجع إلى الإسلام . انتهى .

وقد عرفت أنّ الروايات المعتبرة المرويّة عن الصادقين عليهما السلام صريحة في وقوع قصّة ابن أبي سرح في المدينة بعد الهجرة لا في مكّة ، والأخبار المرويّة من طرق أهل السنّة والجماعة غير صريحة في وقوعها بمكّة لولم يكن ظهورها في الوقوع بالمدينة ، و أمّا ما استند إليه من رواية ابن عبّاس في ترتيب نزول السور القرآنيّة فليس بأقوى

اعتباراً ممّا طرحه .

وأمّا ماذكره من إسلام ابن أبي سرح قبل الفتح طوعاً فقد عرفت ورود الرواية من الطريقين أنّه لم يعد إلى الإسلام إلى يوم الفتح ، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله أهدر دمه يوم الفتح حتّى شفع له عثمان فعفا عنه ، هذا .

لكن يبقى على ظاهر الروايات أنّ قوله تعالى : « ومن قال سأُنزل مثل ما أنزل الله » غير ظاهر الانطباق على قول ابن أبي سرح على ما يحكيه : « فأنا اُنزل مثل ما أنزل الله » .

على أنّ كون قوله تعالى : « ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أو قال اُوحي إليّ ولم يوح إليه شيء و من قال سأُنزل مثل ما أنزل الله » نازلاً بالمدينة لا يلائم هذا الاتّصال الظاهر بينه وبين مايتلوه إلى آخر الآية الثانية فلوكان نازلاً بالمدينة كان الأقرب أن تكون الآيتان جميعاً مدنيّتين .

وهناك رواية اُخرى تعرب عن سبب للنزول آخر وهوما رواه عبدبن حميد عن عكرمة قال : لمّانزلت : والمرسلات عرفاً فالعاصفات عصفاً ، قال النضروهومن بني عبدالدار : والطاحنات طحناً فالعاجنات عجناً وقولاً كثيراً فأنزل الله : «ومن أظلم ممّن افترى على الله كذباً أوقال اُوحي إليّ ولم يوح إليه شيء » الآية .

وفي تفسير العيّاشيّ عن سلام عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : «اليوم تجزون عذاب الهون » قال : العطش يوم القيامة .

أقول : ورواه أيضاً عن الفضيل عن أبي عبدالله عليه السلام و فيه : قال : العطش .

و في الكافي بإسناده عن إبراهيم عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّ الله عزّ و جلّ لمّا أراد أن يخلق آدم بعث جبرئيل في أوّل ساعة من يوم الجمعة فقبض بيمينه قبضة بلغت من السماء السابعة إلى السماء الدنيا ، وأخذ من كلّ سماء تربة وقبض قبضة اُخرى من الأرض السابعة العليا إلى الأرض السابعة القصوى فأمر الله عزّوجلّ كلمته فأمسك القبضة الاُولى بيمينه والقبضة الاُخرى بشماله ففلق الطين فلقتين فذرا من الأرض ذرواً ومن السماوات ذرواً فقال للّذي بيمينه : منك الرسل والأنبياء والأوصياء والصدّيقون والمؤمنون والشهداء

ومن اُريد كرامته فوجب لهم ما قال كما قال ، و قال للّذي بشماله : منك الجبّارون و المشركون والمنافقون والطواغيت ومن اُريد هوانه أو شقوته فوجب لهم ما قال كما قال .

ثمّ إنّ الطينتين خلطتا جميعاً وذلك قوله تعالى : « إنّ الله فالق الحبّ و النوى» فالحبّ طينة المؤمنين الّتي ألقى الله عليها محبّته ، والنوى طينة الكافرين الّذين نأوا عن كلّ خير ، وإنّما سمّي النوى من أجل أنّه نأى عن الحقّ و تباعد منه .

وقال الله عزّوجلّ : « يخرج الحيّ من الميّت ومخرج الميّت من الحيّ » فالحيّ المؤمن الّذي يخرج من طينة الكافر ، والميّت الّذي يخرج من الحيّ هو الكافر الّذي يخرج من طينة المؤمن فالحيّ المؤمن والميّت الكافر وذلك قول الله عزّوجلّ : « أومن كان ميتاً فأحييناه» فكان موته اختلاط طينته مع طينة الكافر وكان حياته حين فرّق الله عزّوجلّ بينهما بكلمته كذلك يخرج الله عزّ وجلّ المؤمن في الميلاد من الظلمة بعد دخوله فيها إلى النور ، ويخرج الكافر من النور إلى الظلمة بعد دخوله إلى[1] النور وذلك قول الله عزّوجلّ : « لينذر من كان حيّاً ويحقّ القول على الكافرين» .

أقول : الرواية من أخبار الطينة وسيجيء البحث فيها فيما يناسبه من المحلّ إن شاءالله ، وتفسير الحبّ والنوى بما فيها من المعنى من قبيل الباطن دون الظاهر ، وقد وقع هذا المعنى في روايات اُخرى غير هذه الرواية .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى « وجعل الليل سكناً » عن الحسن بن عليّ بن بنت إلياس قال : سمعت أباالحسن الرضا عليه السلام يقول : إنّ الله جعل الليل سكناً و جعل النساء سكناً ، ومن السنّة التزويج بالليل وإطعام الطعام .

وفيه عن عليّ بن عقبة عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال تزوّجوا بالليل فإنّ الله جعله سكناً ولا تطلبوا الحوائج بالليل .

وفي الكافي بإسناده عن يونس عن بعض أصحابنا عن أبي الحسن عليه السلام قال : إنّ الله خلق النبيّين على النبوّة فلايكونون إلّا أنبياء ، وخلق المؤمنين على الإيمان فلايكونون إلّا مؤمنين وأعار قوماً إيماناً فإن شاء تمّمه لهم وإن شاء سلبهم إيّاه ، قال : و فيهم جرت «فمستقرّ ومستودع » وقال : إنّ فلاناً كان مستودعاً فلمّا كذب علينا سلبه الله إيمانه .

---

(١) في ظ .

أقول : و في تفسير المستقرّ و المستودع بقسمي الإيمان روايات كثيرة مرويّة عنهم عليهم السلام في تفسيري العيّاشي و القمي ، وهذه الرواية توجّهها بأنّها من الجري و الانطباق .

وفي تفسير العيّاشي عن سعدبن سعيد أبي الأصبغ قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام في قوله : « فمستقرّ ومستودع » قال : مستقرّ في الرحم ومستودع في الصلب ، وقد يكون مستودع الإيمان ثمّ ينزع منه . الحديث .

و فيه عن سدير قال : سمعت حمران يسأل أباجعفر عليه السلام عن قول الله : « بديع السماوات والأرض » فقال له أبوجعفر عليه السلام : ابتدع الأشياء كلّها بعلمه على غير مثال كان ، وابتدع السماوات والأرضين ولم يكن قبلهنّ سماوات ولا أرضون أما تسمع قوله : « وكان عرشه على الماء » ؟

وفي الكافي بإسناده عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في قوله : « لا تدركه الأبصار » قال : إحاطة الوهم ألا ترى إلى قوله : « قد جاءكم بصائر من ربّكم » ليس يعني من البصر بعينه « ومن عمي فعليها » ليس يعني عمى العيون إنّما عنى إحاطة الوهم كما يقال : فلان بصير بالشعر ، وفلان بصير بالفقه ، وفلان بصير بالدراهم ، وفلان بصير بالثياب، الله أعظم من أن يرى بالعين .

أقول : ورواه في التوحيد بطريق آخر عنه عليه السلام وبإسناده عن أبي هاشم الجعفري عن الرضا عليه السلام .

وفيه بإسناده عن صفوان بن يحيى قال : سألني أبوقرّة المحدّث أن أُدخله إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتّى بلغ سؤاله التوحيد فقال أبوقرّة : إنّا روينا : أنّ الله قسّم الرؤية و الكلام بين نبيّين فقسم الكلام لموسى ولمحمّد الرؤية، فقال : أبوالحسن عليه السلام : فمن المبلّغ عن الله إلى الثقلين من الجنّ والإنس : لا تدركه الأبصار ، ولا يحيطون به علماً ، و ليس كمثله شيء ؟ أليس محمّد صلى الله عليه وآله ؟ قال : بلى . قال : كيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنّه جاء من عند الله ، و أنّه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول : لا تدركه الأبصار ، ولا

يحيطون به علماً ، وليس كمثله شيء ثمّ يقول : أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً و هو على صورة البشر . أما تستحون ؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ثمّ يأتي بخلافه من وجه آخر .

قال أبو قرّة : فإنّه يقول : « ولقد رآه نزلة اُخرى » فقال : أبوالحسن عليه‌السلام : إنّ بعد هذه الآية ما يدلّ على ما رأى حيث قال : « ما كذب الفؤاد ما رأى » يقول : ما كذب فؤاد محمّد ما رأته عيناه ثمّ أخبر بما رأى فقال : « لقد رأى من آيات ربّه الكبرى » فآيات الله غيرالله وقد قال الله : « ولا يحيطون به علماً » فإذا رأته الأبصار فقد أحاط به العلم ووقعت المعرفة .

فقال أبوقرّة : فتكذّب بالروايات ؟ فقال الرضا عليه‌السلام : إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذّبتها ، وما أجمع المسلمون عليه أنّه لا يحاط به علماً ، ولا تدركه الأبصار ، وليس كمثله شيء .

أقول : وهذا المعنى وارد في أخبار اُخر مرويّة عنهم عليهم‌السلام ، وهناك روايات اُخر تثبت الرؤية بمعنى آخر أدقّ يليق ساحة قدسه تعالى سنوردها إن شاء الله في تفسير سورة الأعراف ، وإنّما شدّد النكير على الرؤية في هذه الرواية لما أنّ المشهور من إثبات الرؤية في عصرهم كان هو إثبات الرؤية الجسمانيّة بالبصر الجسمانيّ الّتي ينفيها صريح العقل ونصّ الكتاب ففي تفسير الطبريّ عن عكرمة عن ابن‌عبّاس قال : إنّ النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله رأى ربّه فقال له رجل عند ذلك : أليس قال الله : لا تدركه الأبصار ؟ فقال له عكرمة : ألست ترى السماء ؟ قال بلى ، قال : فكلّها ترى ؟ إلى غير ذلك من الأخبار .

والّذي تثبته من الرؤية صريح الرؤية الجسمانيّة بالعضو الباصر ، وقد نفاها العقل و النقل ، وقد فات عكرمة أن لو كان المراد بقوله « لا تدركه الأبصار » هو نفي الإحاطة بجميع أقطار الشيء لم يكن وجه لاختصاصه به تعالى فإنّ شيئاً من الأشياء الجسمانيّة و لها سطوح مختلفة الجهات كالإنسان و الحيوان و سائر الأجسام الأرضيّة و الأجرام السماويّة لا يمسّ الحسّ الباصر منها إلّا ما يواجه الشعاع الدائر بين الباصر والمبصر على ما تعيّنه قوانين الإبصار المدوّنة في أبحاث المناظر والمرايا .

فإنّا إذا أبصرنا إنساناً مثلاً فإنّما نبصرمنه بعض السطوح الكثيرة المحيطة ببدنه من فوق وتحت والقدّام والخلف واليمين و اليسار مثلاً ، و من المحال أن يقع البصر على جميع ما يحيط به من مختلف السطوح فلوكان المراد من قوله : « لا تدركه الأبصار » نفي هذا السنخ من الإدراك البصريّ المحال فيه وفي غيره كان كلاماً لا محصّل له .

وفي التوحيد بإسناده عن إسماعيل بن الفضل قال : سألت أبا عبدالله جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عن الله تبارك وتعالى هل يرى في المعاد ؟ فقال : سبحان الله وتعالى عن ذلك علوّاً كبيراً يابن الفضل إنّ الأبصار لاتدرك إلّا ما له لون و كيفيّة ، والله خالق الألوان والكيفيّات .



***

اتَّبِعْ مٰا اُوْحِيَ اِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ لٰا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ (١٠٦) وَلَوْ شٰاءَ اللّٰهُ مٰا أَشْرَكُوا وَمٰا جَعَلْنٰاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظاً وَمٰا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ (١٠٧) وَلٰا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْواً بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذٰلِكَ زَيَّنّٰا لِكُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ (١٠٨) وَأَقْسَمُوا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمٰانِهِمْ لَئِنْ جٰاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهٰا قُلْ اِنَّمَا الْآيٰاتُ عِنْدَ اللّٰهِ وَمٰا يُشْعِرُكُمْ اَنَّهٰا اِذٰا جٰاءَتْ لٰا يُؤْمِنُونَ (١٠٩) وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَاَبْصٰارَهُمْ كَمٰا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِي طُغْيٰانِهِمْ يَعْمَهُونَ (١١٠) وَلَوْ أَنَّنٰا نَزَّلْنٰا اِلَيْهِمُ الْمَلٰائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتٰى وَحَشَرْنٰا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلاً مٰا كٰانُوا لِيُؤْمِنُوا اِلَّا أَنْ يَشٰاءَ اللّٰهُ وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ (١١١) وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيٰاطِينَ الْاِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ اِلٰى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً وَلَوْ شٰاءَ رَبُّكَ مٰا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمٰا يَفْتَرُونَ (١١٢) وَلِتَصْغٰى اِلَيْهِ أَفْئِدَةُ الَّذِينَ لٰا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا مٰا هُمْ مُقْتَرِفُونَ (١١٣)

﴿بيان﴾

اتّصال الآيات بما قبلها واضح لا غبار عليه ، والكلام مسرود في التوحيد .

قوله تعالى : « اتّبع ما اُوحي إليك من ربّك لا إله إلّا هو وأعرض عن المشركين » أمر باتّباع ما اُوحي إليه من ربّه من أمر التوحيد و اُصول شرائع الدين من غير أن يصدّه ما يشاهده من استكبار المشركين عن الخضوع لكلمة الحقّ والإعراض

عن دعوة الدين

وفي قوله : « من ربّك » المشعر بمزيد الاختصاص تلويح إلى شمول العناية الخاصّة الإلهيّة إلّا أنّ قوله : « من ربّك » لمّا كان ملحوقاً بقوله : « وأعرض عن المشركين » و كان ذلك ربّما يوهم أنّ المراد : اتّبع الوحي واعبد ربّك ، وأعرض عنهم يعبدوا أربابهم ، ولا يخلو ذلك عن إمضاء لطريقتهم و شركهم قدّم على قوله : « وأعرض » الخ قوله : « لا إله إلّا هو » ليندفع به هذا الوهم ، و يجلو معنى قوله : « وأعرض » الخ و يأخذ موضعه .

فالمعنى : اتّبع ما اُوحي إليك من ربّك الّذي له العناية البالغة بك و الرحمة المشتملة عليك إذ خصّك بوحيه وأيّدك بروح الاتّباع ، وأعرض عن هؤلاء المشركين لا بأن تدعهم وما يعبدون و تسكت راضياً بما يشركون فيكون ذلك إمضاءً للوثنيّة فإنّما الإله واحد وهو ربّك الّذي يوحي إليك لاإله إلّاهو بل أن تعرض عنهم فلا تجهد نفسك في حملهم على التوحيد ولا تتحمّل شقّاً فوق طاقتك فإنّما عليك البلاغ و لست عليهم بحفيظ ولا وكيل ، وإنّما الحفيظ الوكيل هو الله ولم يشأ لهم التوحيد ولو شاء ما أشركوا لكنّه تركهم وضلالهم لأنّهم أعرضوا عن الحقّ واستنكفوا عن الخضوع له .

قوله تعالى : « ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل » تطييب لقلب النبيّ صلى الله عليه وآله أن لا يجد لشركهم ولا يحزن لخيبة المسعى في دعوتهم فإنّهم غيرمعجزين لله فيما أشركوا فإنّما المشيّة لله لوشاء ما أشركوا بل تلبّسوا بالإيمان عن طوع ورغبة كما تلبّس من وفّق للإيمان ، وذلك أنّهم استكبروا في الأرض واستعلوا على الله ومكروا به وقد أهلكوا بذلك أنفسهم فردّ الله مكرهم إليهم و حرّمهم التوفيق للإيمان والاهتداء إذ كما أنّ السنّة الجارية في التكوين هي سنّة الأسباب وقانون العلّيّة والمعلوليّة العامّ ، والمشيّة الإلهيّة إنّما تتعلّق بالأشياء وتقع على الحوادث على وفقها فما تمّت فيه العلل والشرائط وارتفعت عن وجوده الموانع كان هو الّذي تتعلّق بتحقّقه المشيّة الإلهيّة و إن كان الله سبحانه له فيه المشيّة مطلقاً إن لم يشأه لم يكن وإن شاء كان ، كذلك السنّة في نظام التشريع والهداية هي سنّة الأسباب فمن استرحم الله رحمه

و من أعرض عن رحمته حرّمه ، والهداية بمعنى إراءة الطريق تعمّ الجميع فمن تعرّض لهذه النفحة الإلهيّة ولم يقطع طريق وصولها إليه بالفسق والكفر والعناد شملته وأحيته بأطيب الحياة ، ومن اتّبع هواه وعاند الحقّ واستعلى على الله وأخذ يمكر بالله ، ويستهزىء بآياته حرّمه الله السعادة وأنزل الله عليه الشقوة و أضلّه على علم وطبع عليه بالكفر فلا ينجو أبداً .

ولولا جريان المشيّة الإلهيّة على هذه السنّة بطل نظام الأسباب وقانون العلّيّة والمعلوليّة وحلّت الإرادة الجزافيّة محلّه ولغت المصالح والحكم والغايات ، و أدّى فساد هذا النظام إلى فساد نظام التكوين لأنّ التشريع ينتهي بالآخرة إلى التكوين بوجه ودبيب الفساد إليه يؤدّي إلى فساد أصله .

وهذا كما أنّ الله سبحانه لو اضطرّ المشركين على الإيمان و خرج بذلك النوع الإنسانيّ عن منشعب طريقي الإيمان و الكفر ، وسقط الاختيار الموهوب له لازم بحسب الخلقة الإيمان ، واستقرّ في أوّل وجوده على أريكة الكمال ، وتساوى الجميع في القرب والكرامة كان لازم ذلك بطلان نظام الدعوة ولغو التربية والتكميل ، وارتفع الاختلاف بين الدرجات ، وأدّى ذلك إلى بطلان اختلاف الاستعدادات والأعمال والأحوال والملكات وانقلب بذلك النظام الإنسانيّ وما يحيط به ويعمل فيه من نظام الوجود إلى نظام آخر لا خبر فيه عن إنسان أو ما يشعر به فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر أن لا حاجة إلى حمل قوله : « ولو شاء الله ما أشركوا » على الإيمان الاضطراريّ ، و أنّ المراد أن لو شاء الله أن يتركوا الشرك قهراً و إجباراً لاضطرّهم إلى ذلك وذلك أنّ الّذي تقدّم من أنّ المراد تعلّق المشيّة الإلهيّة على تركهم الشرك اختياراً كما تعلّقت بذلك في المؤمنين سواءً هو الأوفق بكمال القدرة ، والأنسب بتسلية النبيّ صلى الله عليه وآله وتطييب قلبه .

فالمعنى : أعرض عنهم ولا يأخذك من جهة شركهم وجد ولا حزن فإنّ الله قادر أن يشاء منهم الإيمان فيؤمنوا كما شاء ذلك من المؤمنين فآمنوا . على أنّك لست بمسؤول عن أمرهم لا تكويناً ولا غيره فلتطب نفسك .

ويظهر من ذلك أيضاً أنّ قوله: « وماجعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل » أيضاً مسوق سوق التسلية وتطييب النفس، وكأنّ المراد بالحفيظ القائم على إدارة شؤون وجودهم كالحياة والنشوء والرزق ونحوها، وبالوكيل القائم على إدارة الأعمال ليجلب بذلك المنافع ويدفع المضارّ المتوجّهة إلى الموكّل عنه من ناحيتها فمحصّل المراد بقوله: « وما جعلناك » الخ أن ليس إليك أمر حياتهم الكونيّة ولا أمر حياتهم الدينيّة حتّى يحزنك ردّهم لدعوتك وعدم إجابتهم إلى طلبتك.

وربّما يقال: إنّ المراد بالحفيظ من يدفع الضرر عمّن يحفظه وبالوكيل من يجلب المنافع إلى من يتوكّل عنه، ولا يخلو عن بعد فإنّ الحفيظ فيما يتبادر من معناه يختصّ بالتكوين والوكيل يعمّ التكوين وغيره، ولا كثير جدوى في حمل إحدى الجملتين على جهة تكوينيّة، والاُخرى على ما يعمّها وغيرها بل الوجه حمل الاُولى على إحدى الجهتين، والاُخرى على الاُخرى.

قوله تعالى: « ولا تسبّوا الّذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم » السبّ معروف قال الراغب في المفردات: العدو التجاوز ومنافاة الالتيام فتارة يعتبر بالقلب فيقال له: العداوة والمعاداة، وتارة بالمشي فيقال له العدو وتارة في الإخلال بالعدالة في المعاملة فيقال له العدوان والعدو قال: فيسبّوا الله عدواً بغير علم وتارة بأجزاء المقرّ فيقال له العدواء يقال: مكان ذو عدواء أي غير متلائم الأجزاء. انتهى.

والآية تذكر أدباً دينيّاً تصان به كرامة مقدّسات المجتمع الدينيّ وتتوقّى ساحتها أن يتلوّث بدرن الإهانة والإزراء بشنيع القول والسبّ والشتم والسخريّة ونحوها فإنّ الإنسان مغروز على الدفاع عن كرامة ما يقدّسه، والمقابلة في التعدّي على من يحسبه متعدّياً إلى نفسه، وربّما حمله الغضب على الهجر والسبّ لما له عنده أعلى منزلة العزّة والكرامة فلو سبّ المؤمنون آلهة المشركين حملتهم عصبيّة الجاهليّة أن يعارضوا المؤمنين بسبّ ما له عندهم كرامة الاُلوهيّة وهو الله عزّ اسمه ففي سبّ آلهتهم نوع تسبيب إلى ذكره تعالى بما لا يليق بساحة قدسه وكبريائه.

وعموم التعليل المفهوم من قوله: « كذلك زيّنّا لكلّ اُمّة عملهم » يفيد عموم النهي

لكلّ قول سيّىء يؤدّي إلى ذكر شيء من المقدّسات الدينيّة بالسوء بأيّ وجه أدّى .

قوله تعالى : « كذلك زيّنّا لكلّ اُمّة عملهم ثمّ إلى ربّهم مرجعهم فينبّئهم بماكانوا يعملون » الزينة أمر جميل محبوب يضمّ إلى الشيء ضمّاً يجلب الرغبة إليه و يحبّبه عند طالبه فيتحرّك نحوالزينة وينتهي إلى الشيء المتزيّن بها كاللباس المزيّن بهيئته الحسنة الّذي يلبسه الإنسان لزينته فيصان به بدنه عن الحرّ و البرد .

وقد أراد الله سبحانه أن يعيش الإنسان هذه العيشة الدنيويّة ذات الشعب والفروع ويديم حياته الأرضيّة الخاصّة به من طريق إعمال قواه الفعّالة فيدرك ماينفعه وما يضرّه بحواسّه الظاهرة ثمّ يتصرّف فيها بحواسّه وقواه الباطنة ثمّ يتغذّى بأكل أشياء وشرب أشياء و يهيج إلى النكاح بأعمال خاصّة ويلبس ويأوي ويجلب ويدفع وهكذا .

وله في جميع هذه الأعمال وما يتعلّق بها لذائذ يقارنها وغايات حيويّة ينتهي إليها وآخر ماينتهي إليه الحياة السعيدة الحقيقيّة الّتي خلق لها أوالحياة الّتي يظنّها الحياة السعيدة الحقيقيّة . وهو إنّما يقصد بما يعمله من عمل ما يتّصل به من اللذّة المادّيّة كلذّة الطعام والشراب والنكاح وغير ذلك أواللذّة الفكريّة كلذّة الدواء ولذّة التقدّم والاُنس والمدح والفخر والذكر الخالد والانتقام والثروة والأمن وغير ذلك ممّا لايحصى .

وهذه اللذائذ اُمور زيّنت بها هذه الأعمال ومتعلّقاتها ، وقد سخّر الله سبحانه بها الإنسان فهو يوقع الأفعال ويتوخّى الأعمال لأجلها ، وبتحقّقها يتحقّق الغايات الإلهيّة والأغراض التكوينيّة كبقاء الشخص ، و دوام النسل ، ولولا ما في الأكل و الشرب و النكاح من اللذّة المطلوبة لم يكن الإنسان ليتعب نفسه بهذه الحركات الشاقّة المتعبة لجسمه والثقيلة على روحه فاختلّ بذلك نظام الحياة ، و فنى الشخص ، و انقطع النسل فانقرض النوع ، وبطلت حكمة التكوين بلاريب في ذلك .

وما كان من هذه الزينة طبيعيّة مغروزة في طبائع الأشياء كالطعوم اللذيذة الّتي في أنواع الأغذية ولذّة النكاح فهي مستندة إلى الخلقة منسوبة إلى الله سبحانه واقعة في طريق سوق الأشياء إلى غاياتها التكوينيّة ، ولا سائق لها إليها إلّا الله سبحانه فهو الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى .

وما كان منها لذّة فكريّة تصلح حياة الإنسان في دنياه ولا تضرّه في آخرته فهي منسوبة أيضاً إلى الله سبحانه لأنّها ناشئة عن الفطرة السليمة الّتي فطرالله الناس عليها لا تبديل لخلق الله قال تعالى : «حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم» (الحجرات:٧)

وما كان منها لذّة فكريّة توافق الهوى و تشقي في الاُخرى و الاُولى بإبطال العبوديّة وإفساد الحياة الطيّبة فهي لذّة منحرفة عن طريق الفطرة السليمة فإنّ الفطرة هي الخلقة الإلهيّة الّتي نظمها الله بحيث تسلك إلى السعادة و الأحكام الناشئة منها و الأفكار المنبعثة منها لا تخالف أصلها الباعث لها فإذا خالفت الفطرة ولم تؤمّن السعادة فليست بالمترشّحة منها بل إنّما نشأت من نزغة شيطانيّة وعثرة نفسانيّة فهي منسوبةإلى الشيطان كاللذائذ الوهميّة الشيطانيّة الّتي فيالفسوق بأنواعه من حيث إنّه فسوقفإنّها زينة منسوبة إلى الشيطان غير منسوبة إلى الله سبحانه إلّا بالإذن قال تعالى حكاية عن قول إبليس : « لاُزيّننّ لهم فيالأرض ولاُغوينّهم أجمعين » (الحجر : ٣٩) وقال تعالى : «فزيّن لهم الشيطان أعمالهم » (النحل : ٦٣) .

أمّا أنّها لاتنسب إلى الله سبحانه بلا واسطة فإنّه تعالى هو الّذي نظم نظام التكوين فساق الأشياء فيه إلى غاياتها وهداها إلى سعادتها ثمّ فرّع على فطرة الإنسان الكونيّة السليمة عقائد وآراءً فكريّة يبني عليها أعماله فتسعده و تحفظه عن الشقاء و خيبة المسعى ، وجلّت ساحته عزّ اسمه أن يعود فيأمر بالفحشاء وينهى عن المعروف ويبعث إلى كلّ قبيح شنيع فيأمر الناس جميعاً بالحسن والقبيح معاً و ينهى الناس جميعاً عنالقبيح والحسن معاً فيختلّ بذلك نظام التكليف والتشريع ثمّ الثواب والعقاب ثمّ يصفالدين الّذي هذه صفته بأنّه دين قيّم فطرة الله الّتي فطر الناس عليها ، و الفطرة بريئة من هذا التناقض وأمثاله متأبّية مستنكفة من أن ينسب إليها ما تعدّه منالسفه و العتاهية .

فإن قلت : ما المانع من أن تنسب الدعوة إلى الطاعة والمعصية إليه تعالى بمعنى أنّ النفوس الّتيتزيّنت بالتقوى وتجهّزت بسريرة صالحة يبعثها الله إلىالطاعة والعمل الصالح ، والنفوس الّتيتلوّثتبقذارة الفسوق واكتست بخباثة الباطن يدعوها الله سبحانه

إلى الفجور والفسق بحسب اختلاف استعداداتها فالداعي إلى الخير والشرّ و الباعث إلى الطاعة والمعصية جميعاً هوالله سبحانه .

قلت : هذا نظرآخر غير النظر الّذي كنّا نبحث عنه وهذا هو النظر في الطاعة و المعصية من حيث توسيط أسباب متخلّلة بينهما وبينه تعالى فلا شكّ أنّ الحالات الحسنة أوالسيّئة النفسانيّه لها دخل في تحقّق ماينا سبها من الطاعات أوالمعاصي ، وعلى تقديرها تنسب الطاعة والمعصية إليها بلاواسطة وإلى الله سبحانه بالإذن فالله سبحانه هو الّذي أذن لكلّ سبب أن يتسبّب إلى مسبّبه .

وأمّا الّذي نحن فيه من النظر فهو النظر في حال الطاعة والمعصية من حيث تشريع الأحكام ، ومن حيث انبعاث النفوس إليهما مع قطع النظر عن سائر الأسباب الباعثة الداعية إليهما فهل من الممكن أن يقال : إنّ الله سبحانه يدعو إلى الإيمان والكفر جميعاً أو يبعث إلى الطاعة والمعصية معاً ؟ وهو الّذي يصف دينه بأنّه الدين القيّم على المجتمع الإنسانيّ المبنيّ على الفطرة الإلهيّة و هذه الشرائع الإلهيّة ثمّ الدواعي النفسانيّة الموافقة لها كلّها فطريّة ، و الدواعي النفسانيّة الموافقة لهوى النفس المخالفة لأحكام الشريعة مخالفة للفطرة لاتنسب الدعوة إليها إلى ذي فطرة سليمة فمن المحال أن تنسب إليه تعالى قال تعالى : «وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا و الله أمرنا بها قل إنّ الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون * قل أمر ربّي بالقسط » (الأعراف : ٢٩).

و أمّا أنّها منسوبة إليه تعالى بالإذن فإنّ الملك عامّ و السلطنة الإلهيّة مطلقة وحاشا أن يتأتّى لأحد أن يتصرّف في شيء من ملكه إلّا بإذنه فما يزيّنه الشيطان في قلوب أوليائه من الشرك والفسق وجميع ماينتهي بوجه من الوجوه إلى سخط الله سبحانه فإنّما ذلك عن إذن إلهي تتمّ به سنّة الامتحان والاختبار الّذي لايتمّ دونه نظام التشريع ومسلك الدعوة والهداية قال تعالى : « مامن شفيع إلّا من بعدإذنه » (يونس : ٣) و قال : «وليمحّص الله الّذين آمنوا ويمحق الكافرين » (آل عمران : ١٤١) .

فتبيّن أنّ لزينة الأعمال نسبة إليه تعالي أعمّ ممّا بواسطة الإذن أو بلا واسطة ،

وعليه يجري قوله تعالى : « كذلك زيّنّا لكلّ أُمّة عملهم » (الآية : ١٠٨) وأوضح‌منه في الانطباق على ما تقدّم قوله تعالى : « إنّا جعلنا ماعلى الأرض زينة لها لنبلوهم أيّهم أحسن عملاً » (الكهف : ٧) .

وللمفسّرين بحسب اختلافهم في نسبة الأفعال إليه تعالى أقوال في الآية :

منها : أنّ المراد هو التزيين بالأمروالنهي و بيان الحسن و القبح فالمعنى : كما زيّنّا لكم أيّها المؤمنون أعمالكم زيّنّا لكلّ أُمّة من قبلكم أعمالهم من حسن الدعاء إلى الله وترك سبّ الأصنام ونهيناهم أن يأتوا من الأفعال ماينفّر الكفّار عن قبول الحقّ . وفيه : أنّه مخالف لظهور الآية في العموم ، ولا دليل على تخصيصها بما ذكروه كما ظهر ممّا تقدّم .

ومنها : أنّ المعنى : وكذلك زيّنّا لكلّ أُمّة عملهم بميل الطباع إليه ولكن قد عرّفناهم الحقّ مع ذلك ليأتوا الحقّ ويجتنبوا الباطل .

وفيه : أنّه كما لا يصحّ إسناد الدعوة إلى الطاعة والمعصية والإيمان والكفر إليه تعالى بلاواسطة كذلك لاتصحّ نسبة ميل الطباع إلى الأعمال الحسنة والسيّئة على وتيرة واحدة إليه تعالى فالفرق بين الدعوة التكوينيّة ومايشابهها وبين الدعوة التشريعيّة إلى القبائح والمساوي ، ونسبة الأوّل إليه تعالى دون الثاني ليس في محلّه .

ومنها : أنّ المراد هوالتزيين بذكرالثواب فهو كقوله : «ولكنّ الله حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في‌قلوبكم وكرّه إليكم الكفر والفسوق‌والعصيان » (الحجرات : ٧) أي حبّب إليكم الإيمان بذكر ثوابه ومدح فاعليه على فعله ، وكرّه الكفر بذكر عقابه و ذمّ فاعليه . وفيه : أنّ فيه‌تقييداً للأعمال بالحسنة من غير مقيّد . على أنّه معنى بعيد من السياق ومن ظاهر لفظ التزيين . على أنّ التزيين بهذاالمعنى لايختصّ بالمؤمنين .

ومنها : أنّ المراد التزيين لمطلق الأعمال حسناتها وسيّئاتها ابتداءً من‌غير واسطة والدعوة منه تعالى إلى الطاعة و المعصية جميعاً بناءً على أنّ الإنسان مجبر في الأفعال المنسوبة إليه .

و فيه : أنّ ظاهر الآية أوفق بالاختيار منه بالإجبار فإنّ الشيء إنّما تضمّ إليه

الزينة ليرغب فيه الإنسان ويحبّب إليه فتكون مرجّحة لتعلّقه به و ترك غيره ، و لولم تكن نسبة فعله وتركه إليه على السواء لم يكن وجه لترجيحه فتزيين الفعل بمايرغب فيه الفاعل نوع من الحيلة يتوسّل بها إلى وقوعه ، وهو ينطبق في الطاعات و حسنات الأعمال على ما يسمّى في لسان الشرع هداية وتوفيقاً ، وفي المعاصي و سيّئات الأعمال على مايعدّ إضلالاً ومكراً إلهيّاً ، ولا مانع من نسبة الإضلال والمكر إليه تعالى إذا كانا بعنوان المجازاة دون الإضلال و المكر الابتدائيّين ، وقد تقدّم البحث عن هذه المعاني في مواضع من هذا الكتاب ، وتقدّم البحث عن الجبر وما يقابله من التفويض و الأمر بين الأمرين في الجزء الأوّل من الكتاب .

وقوله تعالى : « ثمّ إليه مرجعهم فينبّئهم بما كانوا يعملون » يؤيّد ما تقدّم أنّ حكم التزيين عامّ شامل لجميع الأعمال الباطنيّة كالإيمان والكفر و الظاهريّة كأعمال الجوارح الحسنة والسيّئة فإنّ ظاهر الآية أنّ الإنسان إنّما يقصد هذه الأعمال و يوقعها لأجل ما يرغب فيه من زينته غافلاً عن الحقائق المستورة تحت هذه الزينات المضروب عليها بحجاب الغفلة ثمّ إذا رجعوا إلى ربّهم نبّأهم بحقيقة ما كانوا يعملونه ، و عاينوا ماهم مصروفون عنه أمّا أولياء الرحمن فوجدوا مالم يكن يعلم ممّا اُخفي لهم من قرّة أعين ، وأمّا أولياء الشيطان فبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون فظهور حقائق الأعمال يوم القيامة لا يختصّ بأحد القبيلين من الحسنات و السيّئات .

قوله تعالى : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم ـ إلى قوله ـ عندالله » الجهد بفتح الجيم الطاقة والأيمان جمع يمين وهي القسم ، وجهد الأيمان أي ماتبلغه قدرتها وهو الطاقة ، والمراد أنّهم بالغوا في القسم وأكّدوه ما استطاعوا ، والمراد بكون الآيات عندالله كونها في ملكه وتحت سلطته لاينالها أحد إلّا بإذنه .

فالمعنى : وأقسموا بالله و بالغوا فيه لئن جاءتهم آية تدلّ على صدق النبيّ صلّى الله عليه وآله فيما يدعو إليه ليؤمننّ بتلك الآية ـ و هذا اقتراح منهم للآية كناية ـ قل إنّما الآيات عندالله وهو الّذي يملكها ويحيط بها وليس إليّ من أمرها شيء حتّى اُجيبكم إليها من تلقاء نفسي .

قوله تعالى : « وما يشعركم أنّها إذا جاءت لا يؤمنون » قرىء : لايؤمنون بياء الغيبة وتاء الخطاب جميعاً ، والخطاب على القراءة الاُولى للمؤمنين بنوع من الالتفات ، وعلى القراءة الثانية للمشركين والكلام من تتمّة قول النبيّ صلّى الله عليه وآله وهو ظاهر .

والظاهر أنّ «ما» في قوله : «ومايشعركم» للاستفهام ، والمعنى : وماهو الّذي يفيد لكم العلم بواقع الأمر وهو أنّهم لايؤمنون إذا جاءتهم الآيات ؟ فالكلام في معنى قولنا : هؤلاء يحلفون بالله لئن جاءتهم الآيات ليؤمننّ بها فربّما آمنتم وصدّقتم بحلفهم و ليس لكم علم بأنّهم إذا جاءتهم الآيات لا يؤمنون بها لأنّ الله لم يشأ إيمانهم فالكلام من الملاحم .

وربّما قيل : إنّ «أنّ» في قوله : «أنّها إذا جاءت» الخ بمعنى لعلّ و هذا معنى شاذّ لايحمل على مثله كلام الله لو ثبت لغة .

قوله تعالى : « ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم كمالم يؤمنوا به أوّل مرّة » الخ ظاهر السياق أنّ الجملة عطف على قوله : «لايؤمنون» وهي بمنزلة التفسير لعدم إيمانهم ، و المراد بقوله : « أوّل مرّة » الدعوة الاُولى قبل نزول الآيات قبال ما يتصوّر له من المرّة الثانية الّتي هي الدعوة مع نزول الآيات .

والمعنى أنّهم لايؤمنون لو نزلت عليهم الآيات ، و ذلك أنّا نقلّب أفئدتهم فلا يعقلون بها كما ينبغي أن يعقلوه ، وأبصارهم فلا يبصرون بها مامن حقّهم أن يبصروه فلا يؤمنون بها كما لم يؤمنوا بالقرآن أوّل مرّة من الدعوة قبل نزول هذه الآيات المفروضة ونذرهم في طغيانهم يتردّدون ويتحيّرون . هذا ما يقضي به ظاهر سياق الآية .

وللمفسّرين في الآية أقوال كثيرة غريبة لاجدوى في التعرّض لها و البحث عنها ، من شاء الاطّلاع عليها فليراجع مظانّها .

قوله تعالى : « ولو أنّنا نزّلنا إليهم الملائكة و كلّمهم الموتى » إلى آخر الآية بيان آخر لقوله : « إنّما الآيات عندالله » وأنّ قولهم : «لئن جاءتهم آية ليؤمننّ بها» دعوى كاذبة أجرأهم عليها جهلهم بمقام ربّهم فليس في وسع الآيات الّتي يظنّون أنّها أسباب مستقلّة في إيجاد الإيمان في قلوبهم وإقدارهم على التلبّس به أن تودع في نفوسهم

الإيمان إلّا بمشيّة الله .

فهذا السياق يدلّ على أنّ في الكلام حذفاً وإيجازاً ، والمعنى : ولو أنّنا أجبناهم في مسألتهم وآتيناهم أعاجيب الآيات فنزّلنا إليهم الملائكة فعاينوهم ، وأحيينا لهم الموتى فواجهوهم و كلّموهم وأخبروهم بصدق ما يدعون إليه ، و حشرنا و جمعنا عليهم كلّ شيء قبيلاً قبيلاً وصنفاً صنفاً ، أوحشرنا عليهم كلّ شيء قبلاً و مواجهةً فشهدوا لهم بلسان الحال أوالقال ، ماكانوا ليؤمنوا ولم يؤثّر شيء من ذلك في استجابتهم للإيمان إلّا أن يشاء الله إيمانهم .

فلا يتمّ لهم الإيمان بشيء من الأسباب والعلل إلّا بمشيّة الله فإنّ النظام الكونيّ على عرضه العريض وإن كان يجري على طبق حكم السببيّة وقانون العلّيّة العامّ غير أنّ العلل و الأسباب مفتقرة في أنفسها متدلّية إلى ربّها غير مستقلّة في شيء من شؤونها و مقتضياتها فلا يظهر لها حكم إلّا بمشيّة الله ولا يحيا لها رسم إلّا بإذنه .

غير أنّ المشركين أكثرهم ـ ولعلّهم غير العلماء الباغين منهم ـ يجهلون مقام ربّهم ويتعلّقون بالأسباب على أنّها مستقلّة في نفسها مستغنية عن ربّها فيظنّون أن لو أتاهم سبب الإيمان ـ وهو الآية المقترحة ـ آمنوا واتّبعوا الحقّ وقد اختلط عليهم الأمر بجهلهم فأخذوا هذه الأسباب الناقصة المفتقرة إلى مشيّة الله أسباباً مستقلّة تامّة مستغنية عنه .

قوله تعالى : « و كذلك جعلنا لكلّ نبيّ عدوّاً شياطين الإنس و الجنّ » إلى آخر الآية . الشياطين جمع شيطان وهو في اللغة الشرير غلب استعماله في إبليس الّذي يصفه القرآن وذرّيّته ، والجنّ من الجنّ بالفتح و هو الاستتار ، و هو في عرف القرآن نوع من الموجودات ذوات الشعور و الإرادة مستور عن حواسّنا بحسب طبعها وهم غير الملائكة . يذكر القرآن أنّ إبليس الشيطان من سنخهم . و الوحي هو القول الخفيّ بإشارة ونحوها ، والزخرف الزينة المزوّقة أوالشيء المزوّق فزخرف القول الكلام المزوّق المموّه الّذي يشبه الحقّ و ليس به ، و غروراً مفعول مطلق لفعل مقدّر من جنسه أو مفعول له .

والمعنى : و مثل ما جعلنا لك جعلنا لكلّ نبيّ عدوّاً هم شياطين الإنس و الجنّ

يشير بعضهم إلى بعض ـ وكأنّ المراد وحي شياطين الجنّ بالوسوسة والنزعة إلى شياطين الإنس ووحي بعض شياطين الإنس إلى بعض آخر منهم بإسرار المكر و التسويل ـ بأقوال مزوّقة و كلمات مموّهة يغرّونهم بذلك غروراً أو لغرورهم و إضلالهم بذلك .

وقوله : «ولوشاء ربّك مافعلوه» يشير بذلك إلى أنّ حكم المشيّة عامٌّ جارٍ نافذ فكما أنّ الآيات لا تؤثّر في إيمانهم شيئاً إلّا بمشيّة الله كذلك معاداة الشياطين الأنبياء ووحيهم زخرف القول غروراً كلّ ذلك بإذن الله ولو شاء الله مافعلوه ولم يوحوا ذلك فلم يكونوا عدوًّا للأنبياء ، و بهذا المعنى يتّصل هذه الآية بما قبلها لاشتراكهما في بيان توقّف الاُمور على المشيّة .

وقوله : « فذرهم وما يفترون » تفريع على نفوذ المشيّة أي إذا كانت هذه المعاداة والإفساد بالوساوس كلّ ذلك بإذن الله ولم يكونوا بمعجزين لله في مشيّته النافذة الغالبة فلا يحزنك ما تشاهد من إخلالهم بالأمر وإفسادهم له بل اتركهم وما يفترونه على الله من دعوى الشريك ونحوها .

فقوله : «ولوشاء ربّك مافعلوه» إلى آخر الآية في معنى قوله في صدر الآيات : « وأعرض عن المشركين ولوشاء الله ماأشركوا » .

والكلام في قوله تعالى : « وكذلك جعلنا لكلّ نبيّ عدوًّاً شياطين الإنس والجنّ » الخ حيث اُسند ظاهراً جعلهم عدوًّا للأنبياء ـ وفيه التسبّب إلى الشرّ والبعث إلى الشرك والمعصية ـ إلى الله سبحانه وهو منزّه من كلّ شرّ وسوء نظير الكلام في إسناده تزيين الأعمال إلى الله سبحانه في قوله : « كذلك زيّنّا لكلّ اُمّة عملهم » وقد تقدّم الكلام فيه ، وكذا الكلام في ظاهر ما يفيده قوله في الآية التالية : « ولتصغى إليه أفئدة الّذين لا يؤمنون بالآخرة » الخ حيث جعل هذه المظالم والآثام غايات إلهيّة للدعوة الحقّة .

و للمفسّرين في هاتين الآيتين على حسب اختلاف مذاهبهم في انتساب الأعمال إلى الله سبحانه نظائر ما تقدّم من أقوالهم في انتساب زينة الأعمال إليه تعالى .

وقد عرفت أنّ الّذي يفيده ظاهر الآية الكريمة أنّ كلّ ما يصدق عليه اسم شيء فهو مملوك له تعالى منسوب إليه من غير استثناء لكنّ الآيات المنزّهة لساحة قدسه تعالى

من كلّ سوء وقبح تعطي أنّ الخيرات والحسنات جميعاً مستندة إلى مشيّته منسوبة إليه بلا واسطة أو معها ، والشرور و السيّئات مستندة إلى غيره تعالى كالشيطان والنفس بلا واسطة ، وإنّما تنتسب إليه تعالى بالإذن فهي مملوكة له تعالى واقعة بإذنه ليستقيم أمر الامتحان الإلهيّ ويتمّ بذلك أمر الدعوة الإلهيّة بالأمر و النهي والثواب والعقاب ولولا ذلك لبطلت ولغت السنّة الإلهيّة في تسيير الإنسان كسائر الأنواع نحو سعادته في هذا العالم الكونيّ الّذي لا سبيل فيه إلى الكمال والسعادة إلّا بالسلوك التدريجيّ.

قوله تعالى : « ولتصغى إليه أفئدة الّذين لا يؤمنون بالآخرة » إلى آخر الآية الاقتراف هو الاكتساب ، وضمير المفرد للوحي المذكور في الآية السابقة ، واللام في قوله : « لتصغى » للغاية والجملة معطوفة على مقدّر ، والتقدير : فعلنا ما فعلنا و شئنا ما شئنا ولم نمنع عن وحي بعضهم لبعض زخرف القول غروراً لغايات مستورة ولتصغى و تجيب إليه أفئدة الّذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليكتسبوا ما هم مكتسبون لينالوا بذلك جميعاً ما يسألونه بلسان استعدادهم من شقاء الآخرة فإنّ الله سبحانه يمدّ كلّاً من أهل السعادة وأهل الشقاء بما يتمّ به سيرهم إلى منازلهم ويرزقهم ما يقترحونه بلسان استعدادهم قال تعالى : « كلّاً نمدّ هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظوراً » (الإسراء :٢٠) .

﴿ بحث روائي ﴾

في الدرّ المنثور أخرج ابن أبي حاتم عن السدّي قال : لمّا حضر أبا طالب الموت قالت قريش : انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فنأمره أن ينهى عنّا ابن أخيه فإنّا نستحيي أن نقتله بعد موته فتقول العرب : كان يمنعه فلمّا مات قتلوه .

فانطلق أبوسفيان وأبوجهل والنضر بن الحارث واُميّة واُبيّ ابنا خلف وعقبة بن أبي معيط وعمرو بن العاصي والأسود بن البختريّ ، وبعثوا رجلاً منهم يقال له المطّلب فقالوا : استأذن لنا على أبي طالب فأتى أباطالب فقال : هؤلاء مشيخة قومك يريدون الدخول

عليك فأذن لهم عليه فدخلوا فقالوا : يا أباطالب أنت كبيرنا وسيّدنا ، وإنّ محمّداً قد آذانا و آذى آلهتنا فنحبّ أن تدعوه فتنهاه عن ذكر آلهتنا ولندعه وإلهه فدعاه فجاءه النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم فقال له أبوطالب : هؤلاء قومك وبنو عمّك ، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : مايريدون ؟ قالوا : نريد أن تدعنا وآلهتنا ولندعك وإلهك . قال النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم : أرأيتم إن أعطيتكم هذا هل أنتم معطيّ كلمة إن تكلّمتم بها ملكتم بها العرب و دانت لكم بها العجم الخراج ؟ قال أبوجهل : وأبيك لنعطينّكها و عشرة أمثالها فما هي ؟ قال : قولوا : لا إله إلّا الله ، فأبوا واشمأزّوا .

قال أبوطالب : قل غيرها فإنّ قومك قد فزعوا منها . قال : يا عمّ ما أنا بالّذي أقول غيرها حتّى يأتوا بالشمس فيضعوها في يدي ولو أتوني بالشمس فيضعوها في يدي ما قلت غيرها إرادة أن يؤيسهم فغضبوا وقالوا : لتكفّنّ عن شتم آلهتنا أو لنشتمنّك و نشتم من يأمرك فأنزل الله : « ولا تسبّوا الّذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم » .

أقول : والرواية ـ كما ترى ـ لا يلائم ذيلها صدرها فإنّ مقتضى صدرها أنّهم كانوا يسألونه الكفّ عن آلهتهم أي لا يدعو الناس إلى رفضها وترك التقرّب إليها حتّى إذا يئسوا من إجابته هدّدوه بشتم ربّه إن شتم آلهتهم و كان مقتضى جرّ الكلام أن يهدّدوه على دعوته إلى رفضها لا أن يهملوا ذلك و يذكروا شتمه ويهدّدوه على ذلك ، وليس في الآية إشارة إلى صدر القصّة وهو أصلها .

على أنّ وقار النبوّة وعظيم الخلق الّذي كان في عشرته صلى الله عليه وآله وسلم كان يمنعه من التفوّه بالشتم الّذي هو من لغو القول ، والّذي ورد من لعنه بعض صناديد قريش بقوله : اللهمّ العن فلاناً و فلاناً ، وكذا ما ورد في كلامه تعالى من قبيل قوله : « لعنهم الله بكفرهم » (النساء : ٤٦) وقوله : « فقتل كيف قدّر » (المدّثّر : ١٩) وقوله : « قتل الإنسان » (عبس : ١٧) وقوله : « اُفّ لكم و لما تعبدون من دون الله » (الأنبياء : ٦٧) و نظائر ذلك فإنّما هي من الدعاء دون الشتم الّذي هو الذكر بالقبيح الشنيع للإهانة تخييلاً ، والّذي ورد من قبيل قوله تعالى : « منّاع للخير معتد أثيم * عتلّ بعد ذلك زنيم » (القلم : ١٣)

فإنّما هو من قبيل بيان الحقيقة . فالظاهر أنّ العامّة من المؤمنين بالنبيّ صلى الله عليه وآله ربّما أدّاهم المشاجرة والجدال مع المشركين إلى ذكر آلهتهم بالسوء كما يقع كثيراً بين عامّة الناس في مجادلاتهم فنهاهم الله عن ذلك كما يشير إليه الحديث الآتي .

وفي تفسير القمّيّ قال : حدّثني أبي عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: سئل عن قول النبيّ صلى الله عليه وآله : « إنّ الشرك أخفى من دبيب النمل على صفاة سوداء في ليلة ظلماء » فقال : كان المؤمنون يسبّون مايعبد المشركون من دون الله فكان المشركون يسبّون ما يعبد المؤمنون فنهى الله المؤمنين عن سبّ آلهتهم لكيلا يسبّ الكفّار إله المؤمنين فيكون المؤمنون قد أشركوا بالله من حيث لا يعلمون فقال : ولا تسبّوا الّذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدواً بغير علم .

و في تفسير العيّاشيّ عن عمرو الطيالسيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن قول الله : « ولا تسبّوا » الآية قال : فقال : يا عمرو هل رأيت أحداً يسبّ الله ؟ قال : فقلت: جعلني الله فداك فكيف ؟ قال : من سبّ وليّ الله فقد سبّ الله .

و في الدرّ المنثور أخرج ابن جرير عن محمّد بن كعب القرظيّ قال : كلّم رسول الله صلى الله عليه وآله قريشاً فقالوا : يا محمّد تخبرنا أنّ موسى كان معه عصا يضرب بها الحجر ، وأنّ عيسى كان يحيي الموتى وأنّ ثمود كان لهم ناقة فأتنا من الآيات حتّى نصدّقك فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : أيّ شيء تحبّون أن آتيكم به ؟ قالوا : تجعل لنا الصفا ذهباً قال : فإن فعلت تصدّقوني ؟ قالوا : نعم والله لئن فعلت لنتّبعنّك أجمعون فقام رسول الله صلى الله عليه وآله يدعو فجاء جبرئيل فقال له : إن شئت أصبح ذهباً فإن لم يصدّقوا عند ذلك لنعذّبنّهم ، و إن شئت فاتركهم حتّى يتوب تائبهم فقال : بل يتوب تائبهم فأنزل الله : « وأقسموا بالله جهد أيمانهم ـ إلى قوله ـ يجهلون » .

أقول : القصّة المذكورة سبباً للنزول في الرواية لا تنطبق على ظاهر الآيات فقد تقدّم أنّ ظاهرها الإخبار عن أنّهم لا يؤمنون بما يأتيهم من الآيات ، وأنّهم ليسوا بمفارقي الشرك و إن أتتهم كلّ آية ممكنة حتّى يشاء الله منهم الإيمان ولم يشأ ذلك ، و إذا كان هذا هو الظاهر من الآيات فكيف ينطبق على ما في الرواية من قول جبرئيل :

إن شئت صار ذهباً فإن لم يؤمنوا عذّبوا ، و إن شئت فاتركهم حتّى يتوب تائبهم . الخ .

فالظاهر أنّ الآيات في معنى قوله : « إنّ الّذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » (البقرة : ٦) فكأنّ طائفة من صناديد المشركين اقترحوا آيات سوى القرآن وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم ليؤمننّ بها فكذّبهم الله بهذه الآيات وأخبر أنّهم لن يؤمنوا لأنّه تعالى لم يشأ ذلك نكالاً عليهم .

وفي التفسير القمّيّ في قوله تعالى : « ونقلّب أفئدتهم و أبصارهم » الآية في رواية أبي‌الجارود عن أبي‌جعفر عليه‌السلام في الآية : يقول : وننكّس قلوبهم فيكون أسفل قلوبهم أعلاها ، ونعمي أبصارهم فلايبصرون الهدى ؛ وقال عليّ بن‌أبي‌طالب عليه‌السلام : إنّ ما تقلّبون عليه من الجهاد الجهاد بأيديكم ثمّ الجهاد بقلوبكم فمن لم يعرف قلبه معروفاً ولم ينكر منكراً نكّس قلبه فجعل أسفله أعلاه فلا يقبل خيراً أبداً .

أقول : المراد بذلك تقلّب النفس في إدراكها وانعكاس أحكامها من جهة اتّباع الهوى والإعراض عن سليم العقل المعدّل لمقترحات القوى الحيوانيّة الطاغية .

و في تفسير العيّاشيّ عن زرارة و حمران ومحمّد بن مسلم عن أبي‌جعفر و أبي عبدالله عليهما‌السلام عن قول الله : «ونقلّب أفئدتهم وأبصارهم» إلى آخرالآية أمّا قوله : « كما لم يؤمنوا به أوّل مرّة » فإنّه حين اُخذ عليهم الميثاق .

أقول : سيأتي الكلام الفصل في الميثاق في تفسير قوله تعالى : « و إذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذرّيّتهم »الآية (الأعراف : ١٧٢) لكن تقدّم أنّ ظاهر السياق أنّ المراد بعدم إيمانهم به أوّل مرّة عدم إيمانهم بالقرآن في أوّل الدعوة .



* * *

أفغير الله أبتغي حكماً وهو الذي أنزل إليكم الكتاب مفصلاً والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين (١١٤) وتمت كلمت ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم (١١٥) وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون (١١٦) إن ربك هو أعلم من يضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين (١١٧) فكلوا مما ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين (١١٨) وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه وإن كثيراً ليضلون بأهوائهم بغير علم إن ربك هو أعلم بالمعتدين (١١٩) وذروا ظاهر الإثم وباطنه إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون (١٢٠) ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم إنكم لمشركون (١٢١) .

﴿بيان﴾

الآيات على مالها من الاتصال بما قبلها كما يدل عليه التفريع بالفاء في قوله « أفغير الله أبتغي حكماً » الخ لها فيما بينها أنفسها ـ وهي ثمان آيات ـ اتصال يرتبط به بعضها ببعض ويرجع بعضها إلى بعض فإن فيها إنكار أن يتخذ حكم إلا الله وقد فصل أحكامه في كتابه ، ونهياً من اتباع الناس وإطاعتهم وأن إطاعة أكثر الناس من المضلات لاتباعهم

الظنّ وبنائهم على الخرص و التخمين ، وفي آخرها أنّ المشركين وهم أولياء الشياطين يجادلون المؤمنين في أمر أكل الميتة ، وفيها الأمر بأكل ماذكر اسم الله عليه والنهي عن أكل مالم يذكر اسم الله عليه ، وأنّ ذلك هو الّذي فصّله في كتابه وارتضاه لعباده .

وهذا كلّه يؤيّد ما نقل عن ابن عبّاس : أنّ المشركين خاصموا النبيّ صلى الله عليه وآله و المؤمنين في أمر الميتة قائلين : أتأكلون ممّا قتلتم أنتم ولا تأكلون ممّا قتله الله ؟ فنزلت ، فالغرض من هذه الآيات بيان الفرق وتثبيت الحكم .

قوله تعالى : « أفغيرالله أبتغي حكماً وهو الّذي أنزل إليكم الكتاب مفصّلاً » قال في المجمع : الحكم والحاكم بمعنى واحد إلّا أنّ الحكم أمدح لأنّ معناه من يستحقّ أن يتحاكم إليه فهو لايقضي إلّا بالحقّ وقد يحكم الحاكم بغير حقّ . قال : و معنى التفصيل تبيين المعاني بما ينفي التخليط المعمي للمعنى ، وينفي أيضاً التداخل الّذي يوجب نقصان البيان عن المراد . انتهى .

وفي قوله : « أفغيرالله أبتغي حكماً » تفريع على ماتقدّم من البصائر الّتي جاءت من قبله تعالى ، وقد ذكر قبل ذلك في القرآن أنّه كتاب أنزله مبارك مصدّق الّذي بين يديه من التوراة والإنجيل ، والمعنى : أفغيرالله من سائر من تدعون من الآلهة أومن ينتمي إليهم أطلب حكماً يتّبع حكمه وهو الّذي أنزل عليكم هذا الكتاب وهوالقرآن مفصّلاً متميّزاً بعض معارفه من بعض غير مختلط بعض أحكامه ببعض ، ولا يستحقّ الحكم إلّا من هو على هذه الصفة فالآية كقوله تعالى : «والله يقضي بالحقّ والّذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء إنّ الله هو السميع البصير» (المؤمن : ٢٠) .

و قوله : « أفمن يهدي إلى الحقّ أحقّ أن يتّبع أمّن لا يهدّي إلّا أن يهدى » (يونس : ٣٥) .

قوله تعالى : «والّذين آتيناهم الكتاب يعلمون » إلى آخر الآية رجوع إلى خطاب النبيّ صلى الله عليه وآله بما يتأكّد به يقينه ويزيد في ثبوت قدمه فيما ألقاه إلى المشركين من الخطاب المشعر بأنّ الكتاب النازل إليه منزل من ربّه بالحقّ ففي الكلام التفات ، وهو

بمنزلة المعترضة ليزيد بذلك رسوخ قدمه واطمئنان قلبه وليعلم المشركون أنّه على بصيرة من أمره .

وقوله : « بالحقّ » متعلّق بقوله : «منزّل من ربّك » وكون التنزيل بالحقّ هو أن لا يكون بتنزيل الشياطين بالتسويل أو بطريق الكهانة كما في قوله تعالى : «هل أنبّئكم على من تنزّل الشياطين*تنزّل على كلّ أفّاك أثيم » (الشعراء : ٢٢٢) أو بتخليط الشياطين بعض الباطل بالوحي الإلهيّ ، وقد أمّن الله رسوله من ذلك بمثل قوله: «عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً*إلّا من ارتضى من رسول فإنّه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصداً*ليعلم أن قد أبلغوا رسالات ربّهم» (الجنّ : ٢٨) .

قوله تعالى : « وتمّت كلمة ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدّل لكلماته وهو السميع العليم» الكلمة ـ وهي ما دلّ على معنى تامّ أو غيره ـ ربّما استعملت في القرآن في القول الحقّ الّذي قاله الله عزّ من قائل من القضاء أو الوعد كما في قوله : « ولولا كلمة سبقت من ربّك لقضي بينهم » (يونس : ١٩) يشير إلى قوله لآدم عند الهبوط : « ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين» (البقرة : ٣٦) وقوله تعالى : « حقّت عليهم كلمة ربّك» (يونس : ٩٦) يشير إلى قوله تعالى لإبليس : « لأملأنّ جهنّم منك وممّن تبعك منهم أجمعين » (ص : ٨٥) وقد فسّرها في موضع آخر بقوله : «وتمّت كلمة ربّك لأملأنّ جهنّم من الجنّة والناس أجمعين » (هود : ١١٩) وكقوله تعالى : « وتمّت كلمة ربّك الحسنى على بني إسرائيل بما صبروا » (الأعراف : ١٣٧) يشير إلى ما وعدهم أنّه سينجّيهم من فرعون ويورثهم الأرض كما يشير إليه قوله : « ونريد أن نمنّ على الّذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمّة ونجعلهم الوارثين » (القصص : ٥) .

وربّما استعملت الكلمة في العين الخارجيّ كالإنسان مثلاً كقوله تعالى : « إنّ الله يبشّرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى بن مريم » (آل عمران : ٤٥) والعناية فيه أنّه عليه‌السلام خرق عادة التدريج وخلق بكلمة إلهيّة موجدة قال تعالى : « إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون » (آل عمران :٥٩) .

فظاهر سياق الآيات فيما نحن فيه يعطي أن يكون المراد بقوله : « وتمّت كلمة

ربّك صدقاً و عدلاً » كلمة الدعوة الإسلاميّة وما يلازمها من نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله و نزول القرآن المهيمن على ماتقدّم عليه من الكتب السماويّة المشتمل على جوامع المعارف الإلهيّة و كلّيّات الشرائع الدينيّة كما أشار إليه فيما حكى من دعاء إبراهيم عليه السلام عند بناء الكعبة : « ربّنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلّمهم الكتاب و الحكمة و يزكّيهم » (البقرة : ١٢٩) .

وأشار إلى تقدّم ذكره في الكتب السماويّة في قوله : « الّذين يتّبعون الرسول النبيّ الاُمّيّ الّذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل » (الأعراف : ١٥٧) وبذلك يشعر قوله في الآية السابقة : « والّذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنّه منزّل من ربّك بالحقّ » وقوله : « الّذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » (البقرة : ١٤٦) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

فالمراد بتمام الكلمة ـ والله أعلم ـ بلوغ هذه الكلمة أعني ظهور الدعوة الإسلاميّة بنبوّة محمّد صلى الله عليه وآله ونزول الكتاب المهيمن على جميع الكتب ، مرتبة الثبوت واستقرارها في مستقرّ التحقّق بعد ماكانت تسير دهراً طويلا في مدارج التدريج بنبوّة بعد نبوّة وشريعة بعد شريعة فإنّ الآيات الكريمة دالّة على أنّ الشريعة الإسلاميّة تتضمّن جمل ما تقدّمت عليه من الشرائع وتزيد عليها بما ليس فيها كقوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى وعيسى » (الشورى : ١٣) .

وبذلك يظهر معنى تمام الكلمة وأنّ المراد به انتهاء تدرّج الشرائع من مراحل النقص إلى مرحلة الكمال ، ومصداقه الدين المحمّديّ قال تعالى : « والله متمّ نوره ولو كره الكافرون * هو الّذي أرسل رسوله بالهدى و دين الحقّ ليظهره على الدين كلّه ولو كره المشركون » (الصفّ : ٩) .

وتمام هذه الكلمة الإلهيّة صدقاً هو أن يصدق القول بتحقّقها في الخارج بالصفة الّتي بيّن بها ، وعدلاً أن تتّصف بالتقسيط على سواء فلا يتخلّف بعض أجزائه عن بعض وتزن الأشياء على النحو الّذي من شأنها أن توزن به من غير إخسار أو حيف و ظلم ، ولذلك بيّن هذين القيدين أعني « صدقاً وعدلاً » بقوله « لا مبدّل لكلماته » فإنّ الكلمة

الإلهيّة إذا لم تقبل تبديلاً من مبدّل سواء كان المبدّل هو نفسه تعالى كأن ينقض ما قضى بتبدّل إرادة أو يخلف ميعاده ، أوكان المبدّل غيره تعالى كأن يعجزه غيره ويقهره على خلاف ما يريد كانت كلمته صدقاً تقع كما قال ، وعدلاً لا تنحرف عن حالها الّتي كانت عليها و وصفها الّذي وصفت به فالجملة أعني قوله : « لا مبدّل لكلماته » بمنزلة التعليل يعلّل بها قوله : « صدقاً وعدلاً » .

ومن أقوال المفسّرين في الآية أنّ المراد بالكلمة والكلمات القرآن ، وقيل : إنّ المراد بالكلمة القرآن ، وبالكلمات ما فيه غيرالشرائع فإنّها تقبل التبديل بالنسخ والله سبحانه يقول : « لا مبدّل لكلماته » وقيل : المراد بالكلمة الدين ، وقيل : المرادالحجّة ، وقيل : الصدق ما كان في القرآن من الأخبار والعدل ما فيه من الأحكام . هذا .

وقوله تعالى : « و هوالسميع العليم » أي السميع المستجيب لما تدعونه بلسان حاجتكم ، العليم بحقيقة ما عندكم من الحاجة ؛ أو السميع بما يحدث في ملكه بواسطة الملائكة الرسل ، و العليم بذلك من غير واسطة ؛ أو السميع لأقوالكم ، العليم بأفعالكم .

قوله تعالى : «و إن تطع أكثر من في الأرض يضلّوك عن سبيل الله » إلى آخر الآية . الخرص الكذب والتخمين ، والمعنى الثاني هو الأنسب بسياق الآية فإنّ الجملة أعني قوله : « وإن هم إلّا يخرصون » والّتي قبلها أعني قوله : « إن يتّبعون إلّا الظنّ » واقعتان موقع التعليل لقوله : « و إن تطع أكثر من في الأرض » الخ واتّباع الظنّ والقول بالخرص والتخمين سببان بالطبع للضلال في الاُمور الّتي لا يسوغ الاعتماد فيها إلّا على العلم واليقين كالمعارف الراجعة إليه تعالى والشرائع المأخوذة من قبله .

و سير الإنسان و سلوكه الحيويّ في الدنيا و إن كان لا يتمّ دون الركون إلى الظنّ والاستمداد من التخمين حتّى أنّ الباحث عن علوم الإنسان الاعتباريّة والعلل والأسباب الّتي تدعوه إلى صوغه لها وتقليبها في قالب الاعتبار ، وارتباطها بشؤونه الحيويّة وأعماله وأحواله لايكاد يجد مصداقاً يركن الإنسان فيه إلى العلم الخالص واليقين المحض

اللّهم إلّا بعض الكلّيّات النظريّة الّتي ينتهي إليها ممّا يضطرّ إلى الإذعان بها والاعتماد عليها .

إلّا أنّ ذلك كلّه فيما يقبل التقريب والتخمين من جزئيّات الاُمور في الحياة ، وأمّا السعادة الإنسانيّة الّتي فيه فوز هذا النوع وفلاحه ، والشقاء الّذي يرتبط به الهلاك الأبديّ والخسران الدائم ، وما يتوقّف عليه التبصّر فيهما من النظر في العالم وصانعه والغرض من إيجاده وما ينتهي إليه الأمر من البعث والنشور وما يتعلّق به من النبوّة والكتاب والحكم فإنّ ذلك كلّه ممّا لا يقبل الركون إلى الظنّ والتخمين والله سبحانه لا يرتضي من عباده في ذلك إلّا العلم واليقين ، والآيات في ذلك كثيرة جدّاً كقوله تعالى : « ولا تقف ما ليس لك به علم » (الإسراء : ٣٦) .

ومن أوضحها دلالة هذه الآية الّتي نحن فيها يبيّن فيها أنّ أكثر أهل الأرض لركونهم العامّ إلى الظنّ والتخمين لا يجوز طاعتهم فيما يدعون إليه و يأمرون به في سبيل الله وطريق عبوديّته لأنّ الظنّ ليس ممّا يكشف به الحقّ الّذي يستراح إليه في أمر الربوبيّة والعبوديّة لملازمته الجهل بالواقع وعدم الاطمئنان إليه ، ولا عبوديّة مع الجهل بالربّ وما يريده من عبده .

فهذا هو الّذي يقضي به العقل الصريح ، وقد أمضاه الله سبحانه كما في قوله في الآية التالية في معنى تعليل النهي عن الطاعة : « إنّ ربّك هو أعلم من يضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » حيث علّل الحكم بعلم الله دون حكم العقل ، وقد جمع سبحانه بين الطريقين جميعاً في قوله : « وما لهم به من علم إن يتّبعون إلّا الظنّ و إنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئاً ـ و هذا أخذ بحكم العقل ـ فأعرض عمّن تولّى عن ذكرنا ولم يرد إلّا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم إنّ ربّك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله و هو أعلم بمن اهتدى » (النجم : ٣٠) وفي ذيل الآية استناد إلى علم الله سبحانه وحكمه .

قوله تعالى : « إنّ ربّك هو أعلم من يضلّ عن سبيله و هو أعلم بالمهتدين » ذكروا أنّ « أعلم » إذا لم يتمّ بمن ربّما أفاد معنى التفضيل وربّما استعمل بمعنى الصفة خالية عن التفضيل ، والآية تحتمل المعنيين جميعاً فإن اُريد حقيقة العلم بالضالّين

والمهتدين فهو لله سبحانه لا يشاركه فيها أحد حتّى يفضّل عليه ، وإن اُريد مطلق العلم أعمّ ممّا كان المتّصف به متّصفاً بذاته أو كان اتّصافه به بعطيّة منه تعالى كان المتعيّن هومعنى التفضيل فإنّ لغيره تعالى علماً بالضالّ والمهتدي قدر ما أفاضه الله عليه من العلم .

وتعدّي أعلم بالباء في قوله « أعلم بالمهتدين » يدلّ على أنّ قوله : « من يضلّ » منصوب بنزع الخافض و التقدير : « أعلم بمن يضلّ » ويؤيّده ما نقلناه آنفاً من آية سورة النجم .

قوله تعالى : « فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه إن كنتم بآياته مؤمنين » لمّا تمهّد ما قدّمه من البيان الّذي هو حجّة على أنّ الله سبحانه هو أحقّ بأن يطاع من غيره استنتج منه وجوب الأخذ بالحكم الّذي شرّعه وهو الّذي يدلّ عليه هذه الآية ، ووجوب رفض ما يبيحه غيره بهواه من غير علم و يجادل المؤمنين فيه بوحي الشياطين إليه ، و هو الّذي يدلّ عليه قوله : « ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه » إلى آخر الآية .

ومن هنا يظهر أنّ العناية الأصليّة متعلّقة بجملتين من بين الجمل المتّسقة في الآية إلى تمام أربع آيات ، وسائر الجمل مقصودة بتبعها يبيّن بها ما يتوقّف عليه المطلوب بجهاته فأصل الكلام : فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه أي فرّقوا بين المذكّى والميتة فكلوا من هذه ولا تأكلوا من ذاك ، و إن كان المشركون يجادلونكم في أمر التفريق .

فقوله : « فكلوا ممّا ذكر اسم الله » تفريع للحكم على البيان السابق ، و لذا أردفه بقوله : « إن كنتم بآياته مؤمنين » والمراد بما ذكر اسم الله عليه الذبيحة المذكّاة .

قوله تعالى : «وما لكم ألّا تأكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه » إلى آخر الآية بيان تفصيليّ لإجمال التفريع الّذي في الآية السابقة ، و المعنى : أنّ الله فصّل لكم ما حرّم عليكم واستثنى صورة الاضطرار وليس فيما فصّل لكم ماذكر اسم الله عليه فلا بأس بأكله وإنّ كثيراً ليضلّون بأهوائهم بغير علم إنّ ربّك هو أعلم بالمعتدين المتجاوزين عن حدوده وهؤلاء هم المشركون القائلون : لافرق بين ماقتلتموه أنتم وما قتله الله فكلوا الجميع أو دعوا الجميع .

ويظهر بما مرّ أنّ معنى قوله : « وما لكم أن لا تأكلوا » مالكم من نفع في أن لا تأكلوا ، وما للاستفهام التعجيبيّ ، و قيل : المعنى ليس لكم أن لا تأكلوا ، وما للنفي .

ويظهر من الآية أنّ محرّمات الأكل نزلت قبل سورة الأنعام وقد وقعت في سورة النحل من السور المكّيّة فهي نازلة قبل الأنعام .

قوله تعالى : « و ذروا ظاهر الإثم و باطنه » إلى آخر الآية و إن كانت مطلقة بحسب المضمون تنهى عن عامّة الإثم ظاهره و باطنه غير أنّ ارتباطها بالسياق المتّصل الّذي لسابقتها ولا حقتها يقضي بكونها تمهيداً للنهي الآتي في قوله : « ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه وإنّه لفسق » ولازم ذلك أن يكون الأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه من مصاديق الإثم حتّى يرتبط بالتمهيد السابق عليه فهو من الإثم الظاهر أو الباطن لكنّ التأكيد البليغ الّذي في قوله : « وإنّه لفسق » يفيد أنّه من الإثم الباطن و إلّا لم تكن حاجة إلى تأكيده ذاك التأكيد الأكيد .

وبهذا البيان يظهر أنّ المراد بظاهر الإثم المعصية الّتي لاستر على شؤم عاقبته ولا خفاء في شناعة نتيجته كالشرك والفساد في الأرض والظلم ، و بباطن الإثم مالا يعرف منه ذلك في بادىء النظر كأكل الميتة و الدم و لحم الخنزير و إنّما يتميّز هذا النوع بتعريف إلهيّ و ربّما أدركه العقل . هذا هو الّذي يعطيه السياق من معنى ظاهر الإثم وباطنه .

وللمفسّرين في تفسيرهما أقوال اُخر ، من ذلك : أنّ ظاهر الإثم و باطنه هما المعصية في السرّ والعلانية ؛ وقيل : اُريد بالظاهر أفعال الجوارح ، وبالباطن أفعال القلوب ؛ وقيل : الظاهر من الإثم هو الزنا ، و الباطن اتّخاذ الأخدان ؛ و قيل : ظاهر الإثم نكاح امرأة الأب ، وباطنه الزنا ؛ و قيل : ظاهر الإثم الزنا الّذي اُظهر به ، و باطنه الزنا إذا استسرّ به صاحبه على ماكان يراه أهل الجاهليّة من العرب أنّ الزنا لابأس به إذا لم يتجاهر به ، وإنّما الفحشاء هو الّذي أظهره صاحبه . وهذه الأقوال ـ كما ترى ـ على أنّ جميعها أو أكثرها لادليل عليها يخرج الآية عن حكم السياق .

وقوله تعالى : « إنّ الّذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون » تعليل للنهي وإنذار بالجزاء السيّيء .

قوله تعالى : « ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه » نهي هو زميل قوله : « وكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه » كما تقدّم .

وقوله : « وإنّه لفسق » إلى آخر الآية بيان لوجه النهي و تثبيت له : أمّا قوله : « وإنّه لفسق » فهو تعليل والتقدير : إنّه لفسق و كلّ فسق يجب اجتنابه فالأكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه واجب الاجتناب .

وأمّا قوله : « وإنّ الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم » ففيه ردّ ما كان المشركون يلقونه إلى المؤمنين من الشبهة ، و المراد بأولياء الشياطين هم المشركون ، و معناه أنّ ما يجادلكم به المشركون وهو قولهم : إنّكم تأكلون ممّا قتلتم ولا تأكلون ممّا قتله الله يعنون الميتة ، هو ممّا أوحاه إليهم الشياطين من باطل القول ، و الفارق أنّ أكل الميتة فسق دون أكل المذكّى ، وأنّ الله حرّم أكل الميتة ولم يحرّم أكل المذكّى فليس فيما حرّمه الله ذكر ما ذكر اسم الله عليه .

وأمّا قوله : « وإن أطعتموهم إنّكم لمشركون » فهو تهديد وتخويف بالخروج من الإيمان ، والمعنى : إن أطعتم المشركين في أكل الميتة الّذي يدعونكم صرتم مشركين مثلهم إمّا لأنّكم استننتم بسنّة المشركين ، أو لأنّكم بطاعتهم تكونون أولياء لهم فتكونون منهم قال تعالى : «ومن يتولّهم منكم فإنّه منهم» (المائدة : ٥١) .

ووقوع هذه الجملة أعني قوله : « و إن أطعتموهم » الخ في ذيل النهي عن أكل مالم يذكر اسم الله عليه دون الأمر بأكل ما ذكر اسم الله عليه يدلّ على أنّ المشركين كانوا يريدون من المؤمنين بجدالهم أن لايتركوا أكل الميتة لا أن يتركوا أكل المذكّى .

﴿بحث روائي﴾

في الدرّ المنثور : أخرج ابن مردويه عن أبي اليمان جابر بن عبدالله قال : دخل النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم المسجد الحرام يوم فتح مكّة ومعه مخصرة ، ولكلّ قوم صنم يعبدونه فجعل

يأتيها صنماً صنماً و يطعن في صدر الصنم بعصاً ثمّ يعقره كلّما صرع صنماً أتبعه الناس ضرباً بالفؤوس حتّى يكسرونه ويطرحونه خارجاً من المسجد والنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يقول : وتمّت كلمات ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدّل لكلماته وهو السميع العليم .

وفيه : أخرج ابن مردويه و ابن النجّار عن أنس بن مالك عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في قوله : « وتمّت كلمة ربّك صدقاً وعدلاً » قال : لاإله إلّا الله .

وفي الكافي بإسناده عن محمّد بن مروان قال : سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : إنّ الإمام ليسمع في بطن اُمّه فإذا ولد خطّ بين كتفيه : «وتمّت كلمة ربّك صدقاً وعدلاً لا مبدّل لكلماته وهو السميع العليم» فإذا صار الأمر إليه جعل الله له عموداً من نور يبصر به ما يعمل أهل كلّ بلدة .

اقول : وروى هذا المعنى بطرق اُخرى عن عدّة من أصحابنا عن أبي عبدالله عليه السلام ورواه أيضاً القميّ و العيّاشيّ في تفسيريهما عنه عليه السلام ، وفي بعضها : أنّ الآية تكتب بين عينيه ، وفي بعضها : على عضده الأيمن .

واختلاف مورد الكتابة في الروايات تكشف عن أنّ المراد بها القضاء بظهور الحكم الإلهيّ به عليه السلام واختلاف ما كتب عليه لاختلاف الاعتبار فكأنّ المراد بكتابتها فيما بين عينيه جعلها وجهة له يتوجّه إليها ، وبكتابتها بين كتفيه حملها عليه و إظهاره و تأييده بها وبكتابتها على عضده الأيمن جعلها طابعاً على عمله وتقويته وتأييده بها .

وهذه الرواية والروايتان السابقتان عليها تؤيّد ما قدّمناه أنّ ظاهر الآية كون المراد بتمام الكلمة ظهور الدعوة الإسلاميّة بما يلازمها من نبوّة محمّد صلى الله عليه وآله ونزول القرآن والإمامة من ذلك .

وفي تفسير العيّاشيّ في قوله تعالى : « فكلوا ممّا ذكر اسم الله عليه» الآية عن محمّد بن مسلم قال : سألته عن الرجل يذبح الذبيحة فيهلّل أو يسبّح أو يحمد ويكبّر قال : هذا كلّه من أسماء الله .

وفيه عن ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن ذبيحة المرأة و الغلام هل تؤكل ؟ قال : نعم إذا كانت المرأة مسلمة وذكرت اسم الله حلّت ذبيحتها ، و إذا كان الغلام

قويّاً على الذبح وذكر اسم الله حلّت ذبيحته ، وإن كان الرجل مسلماً فنسي أن يسمّي فلا بأس بأكله إذا لم تتّهمه .

اقول : وفي هذه المعاني أخبار من طرق أهل السنّة .

وفيه عن حمران قال : سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول : في ذبيحة الناصب و اليهوديّ قال : لا تأكل ذبيحته حتّى تسمعه يذكر اسم الله ، أما سمعت قول الله : « ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه » ؟

وفي الدرّ المنثور أخرج أبوداود و البيهقيّ في سننه وابن مردويه عن ابن عبّاس : « ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه وإنّه لفسق » فنسخ و استثنى من ذلك فقال : « و طعام الّذين اُوتوا الكتاب حلّ لكم » .

اقول : وروى النسخ عن أبي حاتم عن مكحول ، وقد تقدّم في أوّل المائدة : أن الآية إن نسخت فإنّما تنسخ اشتراط الإسلام في المذكّي ـ اسم فاعل ـ دون وجوب التسمية إذ لا نظر لها إليه ولا تنافي بين الآيتين في ذلك وللمسألة ارتباط بالفقه .

***

أَوَمَنْ كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٢٢) وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (١٢٣) وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا كَانُوا يَمْكُرُونَ (١٢٤) فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ (١٢٥) وَهَٰذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيماً قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ (١٢٦) لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٢٧) .

﴿ بيان ﴾

قوله تعالى : «أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظمات ليس بخارج منها » الآية واضحة المعنى وهي بحسب مايسبق إلى الفهم البسيط الساذج مثل مضروب لكلّ من المؤمن و الكافر يظهر بالتدبّر فيه حقيقة حاله في الهدى والضلال .

فالإنسان قبل أن يمسّه الهدى الإلهيّ كالميّت المحروم من نعمة الحياة الّذي لا حسّ له ولا حركة فإن آمن بربّه إيماناً يرتضيه كان كمن أحياه الله بعد موته ، وجعل

له نوراً يدور معه حيث دار يبصر في شعاعه خيره من شرّه ونفعه من ضرّه فيأخذ ما ينفعه ويدع مايضرّه وهكذا يسير في مسير الحياة .

وأمّا الكافر فهو كمن وقع في ظلمات لامخرج له منها ولا مناص له عنها ظلمة الموت وما بعد ذلك من ظلمات الجهل في مرحلة تمييز الخير من الشرّ و النافع من الضارّ ، و نظير هذه الآية في معناها بوجه قوله تعالى : « إنّما يستجيب الّذين يسمعون و الموتى يبعثهم الله » (الأنعام : ٣٦) وقال تعالى : « من عمل صالحاً من ذكر أو اُنثى وهو مؤمن فلنحيينّه حياة طيّبة » (النحل : ٩٧) .

ففي الكلام استعارة الموت للضلال و استعارة الحياة للإيمان أوالاهتداء و الإحياء للهداية إلى الايمان والنور للتبصّر بالأعمال الصالحة ، و الظلمة للجهل كلّ ذلك في مستوى التفهيم والتفهّم العموميّين لما أنّ أهل هذا الظرف لايرون للإنسان بما هوإنسان حياة وراء الحياة الحيوانيّة الّتي هي المنشأ للشعور باللذائذ المادّيّة و الحركة الإراديّة نحوها .

فهؤلاء يرون أنّ المؤمن والكافر لا يختلفان في هذه الموهبة وهي فيهما شرع سواء فلامحالة عدّ المومن حيّاً بحياة الإيمان ذانور يمشي به في الناس ، وعدّ الكافر ميتاً بميتة الضلال في ظلمات لا مخرج منها ليس إلّا مبتنياً على عناية تخييليّة واستعارة تمثيليّة يمثّل بها حقيقة المعنى المقصود .

لكنّ التدبّر في أطراف الكلام والتأمّل فيما يعرّفه القرآن الكريم يعطي للآية معنى وراء هذا الّذي يناله الفهم العامّيّ فإنّ الله سبحانه ينسب للإنسان الإلهيّ في كلامه حياة خالدة أبديّة لاتنقطع بالموت الدنيويّ هو فيها تحت ولاية الله محفوظ بكلاءته مصون بصيانته لا يمسّه نصب ولا لغوب ، ولا يذلّه شقاء ولا تعب ، مستغرق في حبّ ربّه مبتهج ببهجة القرب لايرى إلّا خيراً ، ولا يواجه إلّا سعادة وهو في أمن وسلام لاخوف معه ولاخطر ، وسعادة وبهجة ولذّة لانفاد لها ولا نهاية لأمدها .

ومن كان هذا شأنه فإنّه يرى مالايراه الناس ، ويسمع ما لايسمعونه ، ويعقل مالا يعقلونه ، ويريدما لايريدونه وإن كانت ظواهر أعماله وصور حركاته و سكناته تحاكي

أعمال غيره وحركاتهم وسكناتهم وتشابهها فله شعور و إرادة فوق ما لغيره من الشعور و الإرادة فعنده من الحياة الّتي هي منشأ الشعور والإرادة ماليس عند غيره من الناس فللمؤمن مرتبة من الحياة ليست عند غيره .

فكما أنّ العامّة من الإنسان في عين أنّها تشارك سائر الحيوان في الشعور بواجبات الحياة و الحركة الإراديّة نحوها ، ويشاركها الحيوان لكنّا مع ذلك لانشكّ أنّ الإنسان نوع أرقى من سائر الأنواع الحيوانيّة و له حياة فوق الحياة الّتي فيها لما يرى في الإنسان آثاره العجيبة المترشّحة من أفكاره الكلّيّة و تعقّلاته المختصّة به ، ولذلك نحكم في الحيوان إذا قسناه إلى النبات و في النبات إذا قسناه إلى ما قبله من مراتب الكون أنّ لكلّ منهما كعباً أعلى وحياة هي أرقى من حياة ما قبله .

فلنقض في الإنسان الّذي اُوتي العلم والإيمان واستقرّ في دار الإيقان واشتغل بربّه وفرغ واستراح من غيره وهو يشعر بما ليس في وسع غيره ويريد ما لا يناله سواه أنّ له حياة فوق حياة غيره ، و نوراً يستمدّ به في شعوره ، وإرادة لا توجد إلّا معه و في ظرف حياته .

يقول الله سبحانه : « فلنحيينّه حياة طيّبة » (النحل : ٩٧) فلهم الحياة لكنّها بطبعها طيّبة وراء مطلق الحياة ، ويقول : « لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها اُولئك كالأنعام بل هم أضلّ اُولئك هم الغافلون » (الأعراف : ١٧٩) فيثبت لهم أمثال القلوب والأعين والآذان الّتي في المؤمنين لكنّه ينفي كمال آثارها الّتي في المؤمنين ، ولم يكتف بذلك حتّى أثبت لهم روحاً خاصّاً بهم فقال: « اُولئك كتب في قلوبهم الإيمان وأيّدهم بروح منه » (المجادلة : ٢٢) .

فتبيّن بذلك أنّ للحياة و كذا للنور حقيقة في المؤمن واقعيّة وليس الكلام جارياً على ذاك التجوّز الّذي لا يتعدّى مقام العناية اللفظيّة فما في خاصّة الله من المؤمنين من الصفة الخاصّة بهم أحقّ باسم الحياة ممّا عند عامّة الناس من معنى الحياة كما أنّ حياة الإنسان كذلك بالنسبة إلى حياة الحيوان ، وحياة الحيوان كذلك بالنسبة إلى حياة النّبات .

فقوله : « أو من كان ميتاً فأحييناه » أي ضالاً من حيث نفسه أو ضالاً كافراً قبل أن يؤمن بربّه وهو نوع من الموت فأحييناه بحياة الإيمان أو الهداية ـ والمآل واحد ـ وجعلنا له نوراً أي علماً متولّداً من إيمانه كما قال عليه‌السلام فيما رواه الفريقان : « من عمل بما علم رزقه الله علم مالم يعلم أو علّمه الله ما لم يعلم » . فإنّ روح الإيمان إذا تمكّنت من نفس الإنسان واستقرّت فيها حوّلت الآراء والأعمال إلى صور تناسبها ولا تخالفها وكذلك سائر الملكات أعمّ من الفضائل والرذائل إذا استقرّت في باطن الإنسان لم تلبث دون أن تحوّل آراءه وأعماله إلى أشكال تحاكيها .

وربّما قيل : إنّ المراد بالنور هو الإيمان أو القرآن وهو بعيد من السياق .

وهذا النور أثره في المؤمن أنّه « يمشي به في الناس » أي يتبصّر به في مسير حياته الاجتماعيّة المظلمة ليأخذ من الأعمال ما ينفعه في سعادة حياته ، و يترك ما يضرّه .

فهذا هو حال المؤمن في حياته و نوره فهل هو « كمن مثله » ووصفه أنّه « في الظلمات » ظلمات الضلال و فقدان نور الإيمان « ليس بخارج منها » لأنّ الموت لا يستتبع آثار الحياة البتّة فلا مطمع في أن يهتدي الكافر إلى أعمال تنفعه في اُخراه وتسعده في عقباه .

وقد ظهر ممّا تقدّم أنّ قوله : « كمن مثله في الظلمات » إلخ في تقدير : هو في الظلمات ليس بخارج منها ، ففي الكلام مبتدأ محذوف هو الضمير العائد إلى الموصول ، وقيل : التقدير : كمن مثله مثل من هو في الظلمات ، ولا بأس به لولا كثرة التقدير .

قوله تعالى : « كذلك زيّن للكافرين ما كانوا يعملون » ظاهر سياق صدر الآية أن يكون التشبيه في قوله : « كذلك » من قبيل تشبيه الفرع بالأصل بعناية إعطاء القاعدة الكلّيّة كقوله تعالى : « كذلك يضرب الله الحقّ والباطل » وقوله : « كذلك يضرب الله الأمثال » (الرعد : ١٧) أي اتّخذ ما ذكرناه من المثل أصلاً وقس عليه كلّ ما عثرت به من مثل مضروب فمعنى قوله : « كذلك زيّن » إلخ على هذا المثال المذكور أنّ الكافر لا مخرج له من الظلمات ، زيّن للكافرين أعمالهم فقد زيّنت لهم أعمالهم زينة تجذبهم إليها وتحبسهم ولا تدعهم يخرجوا منها إلى فضاء السعادة و فسحة النور أبداً والله لا يهدي

القوم الظالمين.

وقيل : إنّ وجه التشبيه في قوله : « كذلك زيّن » إلخ أنّه زيّن لهؤلاء الكفر فعملوه مثل ما زيّن لاُولئك الإيمان فعملوه . فشبّه حال هؤلاء في التزيين بحال اُولئك فيه (انتهى) وهو بعيد من سياق الصدر .

قوله تعالى : «وكذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها » إلى آخر الآية ، كأنّ المراد بالآية أنّا أحيينا جمعاً و جعلنا لهم نوراً يمشون به في الناس ، وآخرين لم نحيهم فمكثوا في الظلمات فهم غيرخارجين منها ولا أنّ أعمالهم المزيّنة تنفعهم وتخلّصهم منها كذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها بالدعوة الدينيّة و النبيّ والمؤمنين لكنّه لا ينفعهم فإنّهم في ظلمات لا يبصرون بل إنّما يمكرون بأنفسهم ولا يشعرون .

و على هذا فقوله : « كذلك زيّن للكافرين ما كانوا يعملون » مسوق لبيان أنّ أعمالهم المزيّنة لهم لاتنفعهم في استخلاصهم من الظلمات الّتيهم فيها ، وقوله : « و كذلك جعلنا في كلّ قرية » إلخ مسوق لبيان أنّ أعمالهم و مكرهم لا يضرّ غيرهم و إنّما يقع مكرهم على أنفسهم وما يشعرون لمكان ما غمرهم من الظلمة .

و قيل : معنى التشبيه في الآية أنّ مثل ذلك الّذي قصصنا عليك زيّن للكافرين عملهم ، ومثل ذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها ، وجعلنا ذا المكر من المجرمين كما جعلنا ذا النور من المؤمنين فكلّ ما فعلنا بهؤلاء فعلنا بهم إلّا أنّ اُولئك اهتدوا بحسن اختيارهم وهؤلاء ضلّوا بسوء اختيارهم لأنّ في كلّ واحد منهما الجعل بمعنى الصيرورة إلّا أنّ الأوّل باللّطف و الثّاني بالتمكين من المكر (انتهى) . ولا يخلو من بعد من السّياق .

والجعل فيقوله : « جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها » كالجعل فيقوله : « وجعلنا له نوراً » فالأنسب أنّه بمعنى الخلق ، والمعنى : خلقنا في كلّ قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها وكون مكرهم غاية للخلقة وغرضاً للجعل نظير كون دخول النار غرضاً إلهيّاً في قوله : « ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس » (الأعراف : ١٧٩) وقد

مرّ الكلام في معنى ذلك في مواضع من هذا الكتاب . وإنّما خصّ بالذكر أكابر مجرميها لأنّ المطلوب بيان رجوع المكر إلى ماكره ، والمكر بالله وآياته إنّما يصدر منهم ، وأمّا أصاغر المجرمين وهم العامّة من الناس فإنّما هم أتباع وأذناب .

وأمّا قوله : « ومايمكرون إلّا بأنفسهم وما يشعرون » فذلك أنّ المكر هو العمل الّذي يستبطن شرّاً وضرّاً يعود إلى الممكور به فيفسد به غرضه المطلوب ويضلّ به سعيه ويبطل نجاح عمله ، ولا غرض لله سبحانه في دعوته الدينيّة ، ولا يقع له فيها إلّا ما يعود إلى نفس المدعوّين فلو مكر الإنسان مكراً بالله وآياته ليفسد بذلك الغرض من الدعوة ويمنع عن نجاح السعي فيها فإنّما مكر بنفسه من حيث لا يشعر ، واستضرّ بذلك هو نفسه دون ربّه .

قوله تعالى : « و إذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن ـ إلى قوله ـ رسالته » قولهم : « لن نؤمن حتّى نؤتى مثل ما اُوتي رسل الله » يريدون به أن يؤتوا نفس الرسالة بما لها من موادّ الدعوة الدينيّة دون مجرّد المعارف الدينيّة من اُصول وفروع و إلّا كان اللفظ المناسب له أن يقال : « مثل ما اُوتي أنبياء الله » أو مايشاكل ذلك كقولهم : « لولا يكلّمنا الله أو تأتينا آية » (البقرة : ١١٨) وقولهم : « لولا اُنزل علينا الملائكة أو نرى ربّنا » (الفرقان : ٢١) .

فمرادهم أنّا لن نؤمن حتّى نؤتى الرسالة كما اُوتيها الرسل ، و فيه شيء من الاستهزاء فإنّهم ماكانوا قائلين بالرسالة فهو بوجه نظير قولهم : « لولا نزّل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم » (الزخرف : ٣١) كما أنّ جوابه نظير جوابه و هو قوله تعالى : « أهم يقسمون رحمة ربّك » (الزخرف : ٣٢) كقوله : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » .

وممّا تقدّم يظهر أنّ الضمير في قوله : « و إذا جاءتهم آية قالوا » إلخ عائد إلى « أكابر مجرميها » في الآية السابقة ، إذ لو رجع إلى عامّة المشركين لغى قولهم : «حتّى نؤتى مثل ما اُوتي رسل الله » إذ لا معنى لرسالة جميع الناس حيث لا أحد يرسلون إليه ،

ولم يقع قوله : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » موقعه بل كان حقّ الجواب أنّه لغو من القول كما عرفت .

ويؤيّده الوعيد الّذي في ذيل الآية : « سيصيب الّذين أجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بماكانوا يمكرون » حيث وصفهم بالإجرام وعلّل الوعيد بمكرهم ، ولم ينسب المكر في الآية السابقة إلّا إلى أكابر مجرميها ، والصغار الهوان والذلّة .

قوله تعالى : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » الشرح هو البسط وقد ذكر الراغب في مفرداته أنّ أصله بسط اللحم ونحوه ، و شرح الصدر الّذي يعدّ في الكلام وعاءً للعلم والعرفان هو التوسعة فيه بحيث يسع ما يصادفه من المعارف الحقّة ولا يدفع كلمة الحقّ إذا اُلقيت إليه كما يدلّ عليه ماذكر في وصف الإضلال بالمقابلة وهو قوله : « يجعل صدره ضيّقاً حرجاً » الخ فمن شرح الله صدره للإسلام وهو التسليم لله سبحانه فقد بسط صدره و وسعه لتسليم ما يستقبله من قبله تعالى من اعتقاد حقّ أو عمل دينيّ صالح فلا يلقى إليه قول حقّ إلّا وعاه ولا عمل صالح إلّا أخذ به وليس إلّا أنّ لعين بصيرته نوراً يقع على الاعتقاد الحقّ فينوّره أو العمل الصالح فيشرقه خلاف من عميت عين قلبه فلا يميّز حقّاً من باطل ولا صدقاً من كذب قال تعالى : « فإنّها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب الّتي في الصدور » (الحجّ : ٤٦) .

وقد بيّن تعالى شرح الصدر بهذا البيان في قوله : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربّه فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله » فوصفه فعرّفه بأنّ صاحبه راكب نور من الله يشرق قدّامه في مسيره ثمّ عرّفه بالمقابلة بلينة في القلب يقبل به ذكر الله ولا يدفعه لقسوة ثمّ قال : « الله نزّل أحسن الحديث كتاباً متشابهاً مثاني تقشعرّ منه جلود الّذين يخشون ربّهم ثمّ تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء و من يضلل الله فماله من هاد » (الزمر : ٢٣) فذكر لين القلب إلى ذكر الله وطوعه للحقّ و أفاد أنّ ذلك هو الهدى الإلهيّ الّذي يهدي به من يشاء ، و عند ذلك يرجع الآيتان أعني آية الزمر والآية الّتي نحن فيها إلى معنى واحد وهو أنّ الله سبحانه عند هدايته عبداً من عباده يبسط صدره فيسع كلّ اعتقاد حقّ وعمل صالح ويقبله بلين ولا يدفعه بقسوة

وهو نوع من النور المعنوي الّذي ينوّر القول الحقّ و العمل الصالح و ينصر صاحبه فيمسك بما نوّره فهذا معرّف يعرف به الهداية الإلهيّة .

و من هنا يظهر أنّ الآية أعني قوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » بمنزلة بيان آخر لقوله : « أومن كان ميتاً فأحييناه و جعلنا له نوراً يمشي به في الناس » والتفريع الّذي في قوله : «فمن يرد الله » إلخ من قبيل تفريع أحد البيانين على الآخر بدعوى أنّه نتيجته كأنّ التصادق بين البيانين يجعل أحدهما نتيجة مترتّبة وفرعاً متفرّعاً على الآخر ، وهو عناية لطيفة .

والمعنى : فإذا كان من أحياه الله بعد ماكان ميتاً على هذه الصفة وهي أنّه على نور من ربّه يستضيء به له واجب الاعتقاد والعمل فيأخذ به فمن يرد الله أن يهديه يوسّع صدره لأن يسلم لربّه ولا يستنكف عن عبادته فالإسلام نور من الله ، و المسلمون لربّهم على نور من ربّهم .

قوله تعالى : « ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً » إلى آخر الآية ، الإضلال مقابل الهداية ، ولذا كان أثره مقابلاً لأثرها وهو التضييق المقابل للشرح و التوسعة و أثره أن لايسع ما يتوجّه إليه من الحقّ والصدق ، و يتحرّج عن دخولهما فيه ، ولذا أردف كون الصدر ضيّقاً بكونه حرجاً .

والحرج على مافي المجمع أضيق الضيق ، وقال في المفردات : أصل الحرج والحراج مجتمع الشيء وتصوّر منه ضيق مابينهما فقيل للضيق حرج وللإثم حرج . انتهى .

فقوله : « حرجاً كأنّما يصّعّد في السماء » في محلّ التفسير لقوله : « ضيّقاً » و إشارة إلى أنّ ذلك نوع من الضيق يناظر بوجه التضيّق والتحرّج الّذي يشاهد من الظروف والأوعية إذا اُريد إدخال ماهو أعظم منها ووضعه فيها .

وقوله : « كذلك يجعل الله الرجس على الّذين لا يؤمنون » إعطاء ضابط كلّيّ في إضلال الّذين لايؤمنون أنّهم يفقدون حال التسليم لله والانقياد للحقّ ، وقد اُطلق عدم الإيمان وإن كان مورد الآيات عدم الإيمان بالله سبحانه وهو الشرك به لكنّ الّذي سبق من البيان في الآية يشمل عدم الإيمان بالله وهو الشرك ، و عدم الإيمان بآيات

الله وهو ردّ بعض ما أنزله الله من المعارف و الأحكام فقد دلّ على ذلك كلّه بقوله : «يشرح صدره للإسلام » إلخ وبقوله سابقاً : « وجعلنا له نوراً يمشي به » إلخ و قوله : « يجعل صدره ضيّقاً حرجاً » الخ وبقوله سابقاً : « في الظلمات ليس بخارج منها » .

وقد سمّى في الآية الضلال الّذي يساوق عدم الإيمان رجساً والرجس هو القذر غير أنّه اعتبر فيه نوعاً من الاستعلاء الدالّ عليه قوله : « على الّذين لا يؤمنون » كأنّ الرجس يعلوهم ويحيط بهم فيحول بينهم وبين غيرهم فيتنفّر منهم الطباع كما يتنفّر من الغذاء الملطّخ بالقذر .

وقد استدلّ بالآية على أنّ الهدى والضلال من الله لاصنع فيهما لغيره تعالى وهو خطأ فإنّ الآية ـ كما عرفت ـ في مقام بيان حقيقة الهدى والضلال اللّذين من الله ونوع تعريف لهما وتحديد لا في مقام بيان انحصارهما فيه وانتفائهما عن غيره كما هو المدّعى وهو ظاهر .

ونظير ذلك ماذكره بعضهم : أنّ الآية كما تدلّ بلفظها على قولنا : إنّ الهداية والضلال من الله ، كذلك تدلّ بلفظها على الدليل العقليّ القاطع في هذه المسألة .

بيانه : أنّ العبد قادر على الإيمان والكفر معاً على حدّ سواء فيمتنع صدور أحدهما عنه بدلاً من الآخر إلّا إذا اقترن بمرجّح يستدعي صدور مايرجّح به وهو الداعي القلبيّ الّذي ليس إلّا العلم أو الاعتقاد أو الظنّ بكون الفعل مشتملاً على مصلحة زائدة و منفعة راجحة من غير ضرر زائد أو مفسدة راجحة ، وقد بيّنّا بالدليل أنّ حصول هذه الدواعي في القلب إنّما يكون من الله تعالى ، وأنّ مجموع القدرة والداعي يوجب العمل .

إذا ثبت هذا فنقول : يستحيل صدور الإيمان من العبد إلّا إذا خلق الله في قلبه اعتقاد رجحان الإيمان ، و معه يحصل من القلب ميل إليه و من النفس رغبة فيه و هذا هو انشراح الصدر ، و يمتنع الكفر إلّا بخلقه ما يقابل ذلك في القلب ، ويحصل حينئذ النفرة عنه و الاشمئزاز منه وهو المراد بجعل القلب ضيّقاً حرجاً فصار تقدير الآية : أنّ من أراد الله منه الإيمان قوّى دواعيه إليه ، ومن أراد منه الكفر قوّى صوارفه عن الإيمان وقوّى دواعيه إلى الكفر ، ولمّا ثبت بالدليل العقليّ أنّ الأمر كذلك ثبت أنّ لفظ القرآن

مشتمل على هذه الدلائل العقليّة . انتهى ملخّصاً .

وفيه أوّلاً : أنّ انتساب الشيء إليه تعالى من جهة خلقه أسباب وجوده ومقدّماته لايوجب انتفاء نسبته إلىغيره تعالى وإلّا أوجب ذلك بطلان قانون العلّيّةالعامّ وببطلانه يبطل القضاء العقليّ من رأس فمن الممكن أن تستند الهداية و الضلال إلى غيره تعالى استناداً حقيقيّاً في حين أنّهما يستندان إليه تعالى استناداً حقيقيّاً من غيرتناقض .

وثانياً : أنّ الّذي ذكرته الآية من صنعه تعالى في موردي هدايته و إضلاله هو سعة القلب وضيقه ، وهما غير رغبة النفس ونفرته البتّة فالآية أجنبيّة عمّا ذكره أصلاً ، ومجرّد استلزام إرادة الفعل من العبد رغبته وكراهته نفرتهمنه لايوجب أن يكون المراد من سعة القلب وضيقه الإرادة والكراهة بالنسبة إلى الأعمال ، ففيه مغالطة من باب أخذ أحد المقارنين مكان الآخر ومن عجيب الكلام قوله : إنّ انطباق الدليل العقليّ الّذي أقامه بزعمه على الآية يوجب دلالة لفظ الآية عليه .

وثالثاً : أنّك عرفت أنّ الآية إنّما هي في مقام تعريف ما يصنع الله بعبده إذا أراد هدايته أوضلالته ، وأمّا أنّ كلّ هداية أوضلالة فهي من الله تعالى دون غيره فذلك أمر أجنبيّ عن غرض الآية فالآية لا دلالة لها على أنّ الهداية و الضلالة من الله سبحانه وإن كان ذلك هوالحقّ .

قوله تعالى : « وهذا صراطربّك مستقيماً » إلى آخرالآية ، الإشارة إلىماتقدّم بيانه في الآية السابقة من صنعه عند الهداية و الإضلال و قد تقدّم معنى الصراط واستقامته ، وقد بيّن تعالى في الآيةأنّ ماذكره من شرح الصدر للإسلام إذا أراد الهداية ومن جعل الصدر ضيّقاً حرجاً عند إرادة الإضلال هو صراطه المستقيم و سنّته الجارية الّتي لا تختلف ولاتتخلّف فما من مؤمن إلّا وهو منشرح الصدر للإسلام بالله وغير المؤمن بالعكس منذلك .

فقوله : « وهذا صراط ربّك مستقيماً » بيان ثان وتأكيد لكون المعرّف المذكور فيالآية السابقة معرّفاً جامعاً مانعاً للهداية و الضلالة ثمّ أكّد سبحانه البيان بقوله : «قد بيّنّا الآيات لقوم يذّكّرون » أي إنّ القول حقّ بيّن عند من تذكّر و رجع إلى ما

أودعه الله في نفسه من المعارف الفطريّة والعقائد الأوّليّة الّتي بتذكّرها يهتدي الإنسان إلى معرفة كلّ حقّ وتمييزه من الباطل، و البيان مع ذلك لله سبحانه فإنّه هو الّذي يهدي الإنسان إلى النتيجة بعد هدايته إلى الحجّة.

قوله تعالى : « لهم دار السلام عند ربّهم وهو وليّهم بما كانو يعملون » المراد بالسلام هو معناه اللغويّ ـ على ما يعطيه ظاهر السياق ـ وهو التعرّي من الآفات الظاهرة والباطنة، ودار السلام هي المحلّ الّذي لا آفة تهدّد من حلّ فيه من موت وعاهة و مرض وفقر وأيّ عدم وفقد آخر وغمّ وحزن، وهذه هي الجنّة الموعودة ولا سيّما بالنظر إلى تقييده بقوله : «عند ربّهم».

نعم أولياء الله تعالى يجدون في هذه النشأة ما وعدهم الله من إسكانهم دار السلام لأنّهم يرون الملك لله فلا يملكون شيئاً حتّى يخافوا فقده أو يحزنوا لفقده قال تعالى : « ألا إنّ أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون » (يونس : ٦٢) وهم لاشغل لهم إلّا بربّهم خلوا به في حياتهم فلهم دار السلام عند ربّهم ـ وهم قاطنون في هذه الدنيا ـ وهو وليّهم بماكانوا يعملون وهو سيرهم في الحياة بنور الهداية الإلهيّة الّتي جعله في قلوبهم، ونوّر به أبصارهم وبصائرهم.

وربّما قيل : المراد بالسلام هو الله، وداره الجنّة، والسياق يأباه وضمائر الجمع في الآية راجعة إلى القوم في قوله : « لقوم يذّكّرون » ـ على ما قيل ـ لأنّه أقرب المراجع لرجوعها إليها غير أنّ التدبّر في الآيات يؤيّد رجوعه إلى المهتدين بالهداية المذكورة بما أنّ الكلام فيهم والآيات مسوقة لبيان حسن صنع الله بهم فالوعد الحسن المذكور يجب أن يعود إليهم، وأمّا القوم المتذكّرون فإنّما ذكروا ودخلوا في غرض الكلام بالتبع.

﴿ كلام في معنى الهداية الالهية ﴾

الهداية بالمعنى الّذي نعرفه كيفما اتّخذت هي من العناوين الّتي تعنون بها الأفعال وتتّصف بها تقول : هديت فلاناً إلى أمر كذا إذا ذكرت له كيفيّة الوصول إليه أوأريته الطريق الّذي ينتهي إليه ، وهذه هي الهداية بمعنى إراءة الطريق ، أو أخذت بيده وصاحبته في الطريق حتّى توصله إلى الغاية المطلوبة ، و هذه هي الهداية بمعنى الإيصال إلى المطلوب .

فالواقع في الخارج في جميع هذه الموارد هو أقسام الأفعال الّتي تأتي بها من ذكر الطريق أو إراءته أو المشي مع المهديّ و أمّا الهداية فهي عنوان للفعل يدور مدار القصد كما أنّ ما يأتيه المهديّ من الفعل في إثره معنون بعنوان الاهتداء فما ينسب إليه تعالى من الهداية ويسمّى لأجله هادياً وهو أحد الأسماء الحسنى من صفات الفعل المنتزعة من فعله تعالى كالرحمة والرزق ونحوهما .

و هدايته تعالى نوعان : أحدهما الهداية التكوينيّة و هي الّتي تتعلّق بالاُمور التكوينيّة كهدايته كلّ نوع من أنواع المصنوعات إلى كماله الّذي خلق لأجله و إلى أفعاله الّتي كتبت له ، وهدايته كلّ شخص من أشخاص الخليقة إلى الأمر المقدّر له والأجل المضروب لوجوده قال تعالى: « الّذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى » (طه : ٥٠) وقال : « الّذي خلق فسوّى * والّذي قدّر فهدى » (الأعلى : ٣) .

و النوع الثاني : الهداية التشريعيّة و هي الّتي تتعلّق بالاُمور التشريعيّة من الاعتقادات الحقّة والأعمال الصالحة الّتي وضعها الله سبحانه للأمر والنهي والبعث والزجر ووعد على الأخذ بها ثواباً وأوعد على تركها عقاباً .

ومن هذه الهداية ما هي إراءة الطريق كما في قوله تعالى : « إنّا هديناه السبيل إمّا شاكراً وإمّا كفوراً » (الدهر : ٣) .

ومنها ما هي بمعنى الإيصال إلى المطلوب كما في قوله تعالى : « ولو شئنا لرفعناه بها ولكنّه أخلد إلى الأرض واتّبع هواه » (الأعراف : ١٧٦) وقد عرّف الله سبحانه هذه

الهداية تعريفاً بقوله : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » (الآية : ١٢٥) فهي انبساط خاص في القلب يعي به القول الحق و العمل الصالح من غير أن يتضيق به ، وتهيؤ مخصوص لا يأبى به التسليم لأمر الله ولا يتحرج عن حكمه .

وإلى هذا المعنى يشير تعالى بقوله : « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ـ إلى أن قال ـ ذلك هدى الله يهدي به من يشاء » (الزمر : ٢٣) وقد وصفه في الآية بالنور لأنه ينجلي به للقلب ما يجب عليه أن يعيه من التسليم لحق القول وصدق العمل عما يجب عليه أن لا يعيه ولا يقبله وهو باطل القول وفاسد العمل .

وقد رسم الله سبحانه لهذه الهداية رسماً آخر وهو ما في قوله عقيب ذكره هدايته أنبياءه الكرام وما خصهم به من النعم العظام : « واجتبيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم * ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده » (الأنعام : ٨٨) فقد أوضحنا في تفسير الآية أن الآية تدل على أن من خاصة الهداية الإلهية أنها تورد المهتدين بها صراطاً مستقيماً وطريقاً سوياً لا تخلف فيه ولا اختلاف .

فلا بعض أجزاء صراطه الذي هو دينه بما فيه من المعارف والشرائع يناقض البعض الآخر لما أن الجميع يمثل التوحيد الخالص الذي ليس إلا حقيقة ثابتة واحدة ، ولما أن كلها مبنية على الفطرة الإلهية التي لا تخطىء في حكمها ولا تتبدل في نفسها ولا في مقتضياتها .

ولا بعض الراكبين عليه السائرين فيه يخالفون بعضاً آخر فالذي يدعو إليه نبي من أنبياء الله هو الذي يدعو إليه جميعهم ، والذي يندب إليه خاتمهم وآخرهم هو الذي يندب إليه آدمهم وأولهم من غير أي فرق إلا من حيث الإجمال والتفصيل .

بحث روائي

في الكافي بإسناده عن زيد قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول في قول الله تبارك و تعالى : «أومن كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس » فقال : ميت لا يعرف

شيئاً « نوراً يمشي به في النّاس » إماماً يأتمّ به « كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها » قال : الّذي لايعرف الإمام .

أقول : وهو من قبيل الجري و الانطباق فسياق الآية يأبى إلّا أن تكون الحياة هو الإيمان والنور هو الهداية الإلهيّة إلى القول الحقّ والعمل الصالح .

وقد روى السيوطيّ في الدرّ المنثور عن زيدبن أسلم أنّ الآية نزلت في عمّاربن ياسر ، وروى أيضاً عن ابن‌عبّاس وزيدبن أسلم أنّها نزلت في عمربن الخطّاب و أبي‌جهل ابن هشام والسياق يأبى كون الآية خاصّة .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن أبي شيبة وابن أبي‌الدنيا وابن جرير و أبوالشيخ وابن مردويه والحاكم والبيهقيّ في‌الشعب من طرق عن ابن مسعود قال : قال رسول‌الله صلى الله عليه وآله وسلم حين نزلت هذه الآية : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : إذا أدخل الله النور القلب انشرح وانفسح . قالوا : فهل لذلك آية يعرف بها ؟ قال : الإنابة إلى‌دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت .

أقول : ورواه أيضاً عن‌عدّة من المفسّرين عن جمع‌من التابعين كأبي‌جعفر المدائنيّ والفضل والحسن وعبدالله بن السور عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم .

وفي العيون بإسناده عن حمدان بن سليمان النيشابوريّ قال قال : سألت أباالحسن الرضا عليه‌السلام عن قول‌الله عزّوجلّ : « فمن يردالله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » قال : فمن يردالله أن يهديه بإيمانه في الدنيا وإلى جنّته ودار كرامته في الآخرة يشرح صدره للتسليم لله والثقة به والسكون إلى ما وعد من ثوابه حتّى يطمئنّ إليه ، ومن يرد أن يضلّه عن جنّته ودار كرامته في الآخرة لكفره به وعصيانه له في‌الدنيا يجعل صدره‌ضيّقاً حرجاً حتّى يشكّ في كفره [١] ويضطرب عن اعتقاده حتّى‌يصير كأنّما يصّعّد في‌السماء كذلك يجعل‌الله الرجس على الّذين لايؤمنون .

أقول : وفي‌الحديث نكات حسنة تشير إلى ماشرحناه في‌البيان المتقدّم .

وفي الكافي بإسناده عن سليمان بن خالد عن أبي‌عبدالله عليه‌السلام قال : قال : إنّ الله

---

(١) ايمانه ظ .

عزّوجلّ إذا أراد بعبد خيراً نكت في قلبه نكتة من نور ، وفتح مسامع قلبه ، و وكّل به ملكاً يسدّده وإذا أراد بعبد سوءاً نكت في قلبه نكتة سوداء وسدّ مسامع قلبه ، و وكّل به شيطاناً يضلّه ثمّ تلاهذه الآية : فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يردأن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً كأنّما يصّعّد في السماء .

أقول : ورواه العيّاشيّ في التفسير مرسلاً والصدوق في التوحيد مسنداً عنه عليه السلام .

وفي الكافي بإسناده عن الحلبيّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : إنّ القلب يتلجلج في الجوف يطلب الحقّ فإذا جاء به اطمأنّ وقرّ ثمّ تلا : «فمن يرد الله أن يهديه ـ إلى قوله ـ في السماء » .

اقول : ورواه العيّاشيّ في تفسيره عن أبي جميلة عن عبدالله بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام .

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي بصير عن خيثمة قال : سمعت أباجعفر عليه السلام يقول : إنّ القلب يتقلّب من لدن موضعه إلى حنجرته مالم يصب الحقّ فإذا أصاب الحقّ قرّ ثمّ ضمّ أصابعه ثمّ قرأ هذه الآية : « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً » .

قال : وقال أبوعبدالله عليه السلام لموسى بن أشيم : أتدري ما الحرج ؟ قال : قلت : لا فقال [1] بيده وضمّ أصابعه :كالشيء المصمت لا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء .

أقول : و روي ما يقرب منه في تفسير البرهان عن الصدوق و روى صدر الحديث البرقيّ في المحاسن عن خيثمة عن أبي جعفر عليه السلام وما فسّربه الحرج يناسب ما تقدّم نقله من الراغب .

وفي الاختصاص بإسناده عن آدم بن الحرّ قال : سأل موسى بن أشيم أباعبدالله عليه السلام وأنا حاضر عن آية في كتاب الله فخبّره بها فلم يبرح حتّى دخل رجل فسأله عن تلك الآية بعينها فخبّره بخلاف ما خبّر به موسى بن أشيم .

---

(١) كأن القول مضمن معنى الايماء و المعنى : أومأ بيده و ضم اصابعه قائلا : كالشيء المصمت الخ .

ثمّ قال ابن أشيم : فدخلني من ذلك ماشاء الله حتّى كأنّ قلبي يشرح بالسكاكين وقلت : تركنا أبا قتادة لا يخطىء في الحرف الواحد : الواو وشبهها ، وجئت لمن يخطىء هذا الخطأ كلّه فبينا أنا في ذلك إذ دخل عليه رجل آخر فسأله عن تلك الآية بعينها فخبّر بخلاف ماخبّرني وخلاف الّذي خبّر به الّذي سأله بعدي فتجلّى عنّي وعلمت أنّ ذلك بعمد فحدّثت نفسي بشيء .

فالتفت إليّ أبوعبدالله عليه‌السلام فقال : ياابن أشيم لاتفعل كذا وكذا فبان حديثي عن الأمر الّذي حدّثت به نفسي ثمّ قال : يا ابن أشيم إنّ الله فوّض إلى سليمان بن داود فقال : «هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب» وفوّض إلى نبيّه صلى‌الله‌عليه‌وآله فقد فوّض إلينا يا ابن أشيم فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيّقاً حرجاً ، أتدري ما الحرج ؟ فقلت : لا ، فقال بيده وضمّ أصابعه : هو الشيء المصمت الّذي لايخرج منه شيء ولايدخل فيه شيء .

أقول : مسألة التفويض إلى النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله والأئمّة من ولده وإن وردت في تفسيره عدّة أحاديث لكنّ الّذي يدلّ عليه هذا الحديث معناه إنباؤهم من العلم بكتاب الله ما لاينحصر في وجه ووجهين وتسليطهم عليه بالإذن في بثّ ماشاءوا منها ، يستفاد ذلك من تطبيق ما ذكره عليه‌السلام في أمر سليمان بن داود من التفويض المستفاد من الآية الكريمة ، ولا يبعد أن يكون المراد من تلاوة الآية الإشارة إلى ذلك ، وإن كان الظاهر أنّ المراد به بيان حال القلوب بمناسبة ما ابتلى به موسى بن أشيم من اضطراب القلب وقلقه .

وفي تفسير القمّي في الآية قال : قال : مثل شجرة حولها أشجار كثيرة فلا تقدر أن تلقي أغصانها يمنة ويسرة فتمرّ في السماء ويستمرّ حرجه .

أقول : وذلك أيضا يناسب ما فسّر به الراغب معنى الحرج .

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه‌السلام في قوله : «كذلك يجعل الله الرجس على الّذين لايؤمنون» قال : هو الشكّ .

أقول : وهو من قبيل التطبيق وبيان بعض المصاديق .

***

وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُمْ مِنَ الْإِنْسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الَّذِي أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (١٢٨) وَكَذَلِكَ نُوَلِّي بَعْضَ الظَّالِمِينَ بَعْضاً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (١٢٩) يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَى أَنْفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ (١٣٠) ذَلِكَ أَنْ لَمْ يَكُنْ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ (١٣١) وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِمَّا عَمِلُوا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ (١٣٢) وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ كَمَا أَنْشَأَكُمْ مِنْ ذُرِّيَّةِ قَوْمٍ آخَرِينَ (١٣٣) إِنَّ مَا تُوعَدُونَ لَآتٍ وَمَا أَنْتُمْ بِمُعْجِزِينَ (١٣٤) قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (١٣٥) .

﴿بيان﴾

الآيات متّصلة بما قبلها وهي تفسّر معنى ولاية بعض الظالمين بعضاً المجعولة من الله سبحانه كتولية الشياطين للكافرين ، و أنّ ذلك ليس من الظلم في شيء فإنّهم سيعترفون يوم القيامة أنّهم إنّما أشركوا واقترفوا المعاصي بسوء اختيارهم و اغترارهم

بالحياة الدّنيا بعد البيان الإلهيّ و إنذارهم باليوم الآخر حتّى تلبّسوا بالظلم ، و الظالمون لايفلحون .

فالقضاء الإلهيّ لايسلب عنهم الاختيار الّذي عليه مدار المؤاخذة و المجازاة ، ولا الاختيار الإنسانيّ الّذي عليه مدار السعادة و الشقاوة يزاحم القضاء الإلهيّ فمتابعة الإنسان أولياء من الشياطين باختياره و إرادته هي المقضيّة لا أنّ القضاء يبطل اختيار الإنسان في فعله أوّلاً ثمّ يضطرّه إلى اتّباع الشياطين فيجبره الله أو يجبره الشياطين على سلوك طريق الشقاء وانتخاب الشرك واقتراف الذنوب والآثام بل الله سبحانه غنيّ عنهم لاحاجة له إلى شيء ممّا بأيديهم حتّى يظلمهم لأجله ، وإنّما خلقهم برحمته وحثّهم عليها لكنّهم ظلموا فلم يفلحوا .

قوله تعالى : « ويوم يحشرهم جميعاً يامعشر الجنّ - إلى قوله - أجّلت لنا » يقال : أكثر من الشيء أو الفعل واستكثر منه إذا أتى بالكثير ، و استكثار الجنّ من الإنس ليس من جهة أعيانهم فإنّ الآتي بأعيانهم في الدنيا والمحضر لهم يوم القيامة هو الله سبحانه ، وإنّما للشياطين الاستكثار ممّا هممسلّطون عليه وهو إغواء الإنس من طريق ولايتهم عليهم و ليست بولاية إجبار و اضطرار بل من قبيل التعامل من الطرفين يتبع التابع المتبوع ابتغاءً لما يرى في اتّباعه من الفائدة ، و يتولّى المتبوع أمر التابع ابتغاءً لما يستدرّ من النفع في ولايته عليه و إدارة شؤونه ، فللجنّ نوع التذاذ من إغواء الإنس والولاية عليهم ، و للإنس نوع التذاذ من اتّباع الوساوس والتسويلات ليستدرّوا بذلك اللذائذ المادّيّة والتمتّعات النفسانيّة .

وهذا هو الّذي يعترف به أولياء الجنّ من الإنس بقولهم : ربّنا استمتع بعضنا ببعض فتمتّعنا بوساوسهم وتسويلاتهم من متاع الدنيا وزخارفها ، وتمتّعوا منّا بما كانت تشتهيه أنفسهم حتّى آل أمرنا إلى ماآل إليه .

و من هنا يظهر - كما يعطيه السياق - أنّ المراد بالأجل في قولهم : « و بلغنا أجلنا الّذي أجّلت لنا » الحدّ الّذي قدّر لوجودهم والدرجة الّتي حصلتلهم منأعمالهم دون الوقت الّذي ينتهي إليه أعمارهم وبعبارة اُخرى آخر درجة نالوها من فعليّة الوجود

لاالساعة الّتي ينتهي إليها حياتهم فيرجع المعنى إلى أنّ بعضنا استمتع ببعض بسوء اختياره وسيّىء عمله فبلغنا بذلك السير الاختياريّ ما قدّرت لنا من الأجل ، وهو أنّا ظالمون كافرون .

فمعنى الآية : ويوم يحشرهم جميعاً ليتمّ أمر الحجاج عليهم فيقول للجنّ : يامعشر الجنّ قد استكثرتم من ولاية الإنس و إغوائهم ، و قال أولياؤهم من الإنس في الاعتراف بحقيقة الأمر : ربّنا استمتع بعضنا ببعض فاستمتعنا معشر الإنس من الجنّ بأن تمتّعنا بزخارف الدنيا وما تهواه أنفسنا بتسويلاتهم ، و تمتّع الجنّ منّا باتّباع ماكانوا يلقون إلينا من الوساوس و كنّا على ذلك حتّى بلغنا آخر ما بلغنا من فعليّة الحياة الشقيّة ودرجة العمل .

فهذا اعتراف منهم بأنّ الأجل وإن كان بتأجيل الله سبحانه لكنّهم إنّما بلغوه بطيّهم طريق تمتّع البعض من البعض ، وهو طريق سلكوه باختيارهم . ولا يبعد أن يستظهر من هنا أنّ المراد بالجنّ الشياطين الّذين يوسوسون في صدور الناس من الجنّ .

قوله تعالى : « قال النار مثواكم خالدين فيها إلّا ماشاء الله » الخ هذا جواب منه سبحانه وقضاء عليهم ، ومتن ماقضى به قوله : «النار مثواكم » الخ .

والمثوى اسم مكان من قولهم : ثوى يثوي ثواءً أي أقام مع استقرار فقوله : النار مثواكم أي مقامكم الّذي تستقرّون فيه من غير خروج ولذا أكّده بقوله : «خالدين فيها» وقوله : « إلّا ماشاء الله » استثناء يفيد أنّ القدرة الإلهيّة باقية مع ذلك على ماكانت فله مع ذلك أن يخرجكم منها وإن كان لا يفعل .

ثمّ تمّم الآية بقوله : «إنّ ربّك حكيم عليم» وهو يفيد تعليل البيان الواقع في الآية والخطاب للنبيّ صلّى الله عليه وآله .

قوله تعالى : «وكذلك نولّي بعض الظالمين بعضاً بما كانوا يكسبون» فيه بيان أنّ جعله تعالى بعض الظالمين أولياء يجري على الحقيقة المبيّنة في الآية السابقة ، وهو أنّ التابع يستمتع المتبوع من طريق تسويله و إغوائه فيكسب بذلك الذنوب والآثام حتّى

يجعل الله المتبوع وليّاً عليه ويدخل التابع في ولايته .

وقوله : « بما كانوا يكسبون » الباء للسببيّة أو المقابلة ، وهو يفيد أنّ هذه التولية إنّما هي بنحو المجازاة يجازي بها الظالمين في قبال ما اكتسبوه من المظالم لا تولية ابتدائيّة من غير ذنب سابق نظير ما في قوله : « يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضلّ به إلّا الفاسقين » (البقرة : ٢٦) . وقد التفت في الآية من الغيبة إلى التكلّم ليختصّ النبيّ صلّى الله عليه وآله ببيان هذه الحقيقة فإنّهم غير لائقين بتلقّيها وإنّما التفت إلى التكلّم لأنّ التكلّم هو المناسب للمسارّة هذا وفي الآيات موارد اُخر من الالتفات لا يخفى وجهها على المتدبّر .

قوله تعالى : « يا معشر الجنّ والإنس ألم يأتكم رسل منكم » إلى آخر الآية . في هذا الخطاب دفع دخل يمكن أن يتوجّه إلى الحجّة السابقة المأخوذة من اعترافهم بأنّهم إنّما وقعوا فيما وقعوا فيه من ولاية الشياطين بسوء اختيارهم .

وهو أنّهم وإن ابتلوا بذلك من طريق الاختيار لكنّهم لم يكونوا يعلمون أنّ هذه المعاصي والتمتّعات سوف توردهم مورد الهلكة وتسجّل عليهم ولاية الظالمين والشياطين ويخسرهم بالشقاء الّذي لا سعادة بعده أبداً فهم كانوا على غفلة من ذلك وإن كانوا على علم في الجملة بمساءة أعمالهم وشناعة أفعالهم ومؤاخذة الغافل ظلم .

فدفعه الله سبحانه بهذا الخطاب الّذي يسألهم فيه عن إتيان الرسل وذكرهم آيات الله وإنذارهم بيوم الجمع والحساب فلمّا شهدوا على أنفسهم بالكفر بما جاء به الرسل تمّت الكلمة ولزمت الحجّة .

فمعنى الآية : أنّا نخاطبهم جميعاً فنقول لهم : يا معشر الجنّ والإنس ألم يأتكم رسل منكم أرسلناهم إليكم يقصّون عليكم آياتي الّتي تدلّ على الدين الحقّ ، وينذرونكم لقاء يومكم هذا وهو يوم القيامة وأنّ الله سيوقفكم موقف المساءلة فيحاسبكم على أعمالكم ثمّ يجازيكم بما عملتم إن خيراً فخيراً وإن شرّاً فشرّاً فإذا سألناهم عن ذلك أجابونا وقالوا : شهدنا على أنفسنا أنّ الرسل أتونا وقصّوا علينا آياتك ، وأنذرونا لقاء يومنا هذا ، وشهدوا على أنفسهم أنّهم كانوا كافرين بما جاء به الرسل رادّين عليهم عن علم وما كانوا غافلين .

وبذلك تبيّن أوّلاً أنّ قوله : « منكم » لا يدلّ على أزيد من كون الرسل من جنس

المخاطبين و هم مجموع الجنّ والإنس لامن غيرهم كالملائكة حتّى يتوحّشوا منهم و لا يستأنسوا بهم ولايفقهوا قولهم ، وأمّا أنّ من كلّ من طائفتي الجنّ والإنس رسلاً منهم فلا دلالة في الآية على ذلك .

وثانياً : أنّ تكرارلفظ الشهادة إنّما هو لاختلاف متعلّقها فالمراد بالشهادة الاُولى الشهادة بإتيان الرسل وقصّهم آيات الله وإنذارهم بيوم القيامة ، وبالشهادة الثانية الشهادة بكفرهم بما جاء به الرسل من غير غفلة .

وأمّا ماقيل : إنّ المراد بالشهادة الاُولى الشهادة بالكفر والمعصية حال التكليف ، و بالثانية الشهادة في الآخرة على كونهم كافرين في الدنيا فهو غير مفيد لأنّ الشهادتين بالآخرة راجعتان إلى شهادة واحدة بالكفر في الدنيا فيبقى تكرار اللّفظ على حاجته إلى وجه يقتضيه .

وثالثاً : أنّ قوله : «وغرّتهم الحياة الدنيا» معترضة وضعت ليندفع بها ما يمكن أن يختلج ببال السامع وهو أنّهم إذكانوا يستمتع بعضهم من بعض ، وكانوا غير غافلين عن إتيان الرسل وبيانهم الآيات وإنذارهم باليوم الآخر فما بالهم وردوا مورد التهلكة وأهلكوا أنفسهم عن علم واختيار؟ فاُجيب بأنّ الحياة الدنيا غرّتهم كلّما لاح لقلوبهم شيء من الحقّ وبرقت فيها بارقة من الخير هجمت عليهم الأهواء وأسدلت عليهم ظلمات الرذائل حتّى ضربت حجاباً بينهم وبين الحقّ وأعمت أبصارهم عن رؤيته ومشاهدته .

قوله تعالى : «ذلك أن لم يكن ربّك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون» الإشارة بقوله : «ذلك» إلى مضمون ما تقدّم من البيان ـ على ما يعطيه السياق ـ وقوله : «أن لم يكن» بتقدير لام التعليل فالمعنى أنّ الّذي بيّنّاه من إرسال الرسل والتذكير بالآيات و الإنذار بيوم القيامة إنّما هو لأنّ الله سبحانه ليس من سنّته أن يهلك أهل القرى و يوردهم مورد السخط و العذاب وهم غافلون عمّا يريده منهم من الطاعة ويفعله بهم على تقدير المخالفة ، وذلك ظلم منه تعالى .

فهم وإن نزلوا منزل الشقاء بتأجيل الله سبحانه و قضائه وجعله بعضهم أولياء بعض لكنّه تعالى لم يسلبهم القدرة على الطاعة ولم يبطل منهم الاختيار فاختاروا الشرك والمعصية

ثمّ أرسل إليهم رسلاً منهم يقصّون عليهم آياته وينذرونهم لقاء يوم الحساب فكفروا بهم ومكثوا على بغيهم وعتوّهم فجزاهم بولاية بعضهم بعضاً و قضى عليهم بأنّ النار مثواهم فهم أنفسهم استدعوا الهلاك عن علم وإرادة ، ولم يهلكهم الله وهم غافلون حتّى يكون يظلمهم فهو الحكم العدل تبارك اسمه .

وقد بان بذلك أوّلاً : أنّ المراد بقوله : « لم يكن ربّك » نفي أن يكون ذلك من سنّته تعالى فإنّه تعالى لا يفعل شيئاً إلّا بسنّة جارية وصراط مستقيم قال تعالى : « إنّ ربّي على صراط مستقيم » (هود : ٥٦) وفي اللّفظ دلالة على ذلك .

وثانياً : أنّ المراد بإهلاك القرى القضاء بشقائهم في الدنيا وعذابهم في الآخرة على ما يفيده السياق دون الهلاك بإنزال العذاب في الدنيا .

وثالثاً : أنّ المراد بالظلم في الآية هو الظلم منه تعالى لو أهلكهم وهم غافلون دون الظلم من أهل القرى .

قوله تعالى : « ولكلّ درجات ممّا عملوا وما ربّك بغافل عمّا يعملون » متعلّق الكلّ محذوف وهو الضمير الراجع إلى الطائفتين ، والمعنى : ولكلّ طائفة من طائفتي الجنّ و الإنس درجات من أعمالهم فإنّ الأعمال مختلفة و باختلافها يختلف ما توجبه من الدرجات ، وما ربّك بغافل عن أعمالهم .

قوله تعالى : « وربّك الغنيّ ذو الرحمة » إلى آخر الآية . بيان عامّ لنفي الظلم عنه تعالى في الخلقة .

وتوضيحه : أنّ الظلم وهو وضع الشيء في غير موضعه الّذي ينبغي أن يوضع عليه وبعبارة اُخرى إبطال حقّ إنّما يتحقّق من الظالم بأخذ شيء أو تركه لأحد أمرين إمّا لحاجة منه إليه بوجه من الوجوه كأن يعود إليه أو إلى من يهواه منه نفع أو يندفع عنه أو عمّا يعود إليه بذلك ضرر ، وإمّا لا لحاجة منه إليه بل لشقوة باطنيّة و قسوة نفسانيّة لا يعبأ بها بما يقاسيه المظلوم من المصيبة و يكابده من المحنة ، و ليس ذلك منه لحاجة بل من آثار الملكة المشومة .

والله سبحانه منزّه من هاتين الصفتين السيّئتين فهو الغنيّ الّذي لا تمسّه حاجة

ولا يعرضه فقر ، وذوالرحمة المطلقة الّتي ينعم بها على كلّ شيء بما يليق بحاله فلا يظلم سبحانه أحداً ، وهذا هو الّذي يدلّ عليه قوله : « وربّك الغنيّ ذوالرحمة » الخ و معنى الآية : وربّك هوالّذي يوصف بالغنى المطلق الّذي لا فقر معه ولا حاجة ، وبالرحمة المطلقة الّتي وسعت كلّ شيء ومقتضى ذلك أنّه قادر على أن يذهبكم بغناه ويستخلف من بعدكم مايشاء من الخلق برحمته و الشاهد عليه أنّه أنشأكم برحمته من ذرّيّة قوم آخرين أذهبهم بغناه عنهم .

وفي قوله : « ما يشاء » دون أن يقال : من «يشاء إبهام للدلالة على سعة القدرة .

قوله تعالى : «إنّما توعدون لآت وماأنتم بمعجزين» أي الأمرالإلهيّ من البعث والجزاء و هو الّذي توعدون من طريق الوحي لآت البتّة وما أنتم بمعجزين لله حتّى تمنعوا شيئاً من ذلك أن يتحقّق ففي الكلام تأكيد للوعد والوعيد السابقين .

قوله تعالى : « قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إنّي عامل » إلى آخر الآية . المكانة هي المنزلة والحالة الّتي يستقرّ عليها الشيء ، وعاقبة الشيء ما ينتهي إليه ، وهي في الأصل مصدر كالعقبى على ما قيل ، وقولهم : كانت له عاقبة الدار كناية عن نجاحه في سعيه وتمكّنه ممّا قصده ، وفي الآية انعطاف إلى ما بدىء به الكلام ، وهو قوله تعالى قبل عدّة آيات : « اتّبع ما اُوحي إليك من ربّك لا إله إلّا هو وأعرض عن المشركين » .

و المعنى : قل للمشركين : يا قوم اعملوا على منزلتكم وحالتكم الّتي أنتم عليها من الشرك والكفر ـ وفيه تهديد بالأمر ـ ودوموا على ما أنتم عليه من الظلم إنّي عامل ومقيم على ما أنا عليه من الإيمان والدعوة إلى التوحيد فسوف تعلمون من يسعد وينجح في عمله ، و أنا الناجح دونكم فإنّكم ظالمون بشرككم والظالمون لا يفلحون في ظلمهم .

وربّما قيل : إنّ قوله : « إنّي عامل » إخبار عن الله سبحانه أنّه يعمل بما وعد به من البعث و الجزاء ، وهو فاسد يدفعه سياق قوله : « فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار » .

﴿بحث روائي﴾

في تفسير القمي في قوله تعالى : «وكذلك نولّي بعض الظالمين بعضاً» الآية قال: قال: نولّي كلّ من تولّى أولياءهم فيكونون معهم يوم القيامة .

وفي الكافي بإسناده عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام قال : ما انتصر الله من ظالم إلّا بظالم وذلك قول الله عزّ وجلّ : «وكذلك نولّي بعض الظالمين بعضاً» .

أقول : دلالة الآية على ما في الرواية من الحصر غير واضحة .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن أبي الدنيا في كتاب الأمل و ابن أبي حاتم والبيهقيّ في الشعب عن أبي سعيد الخدريّ قال : اشترى اُسامة بن زيد وليدة بمائة دينار إلى شهر فسمعت النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يقول: ألا تعجبون من اُسامة المشتري إلى شهر؟ إنّ اُسامة لطويل الأمل، والّذي نفسي بيده ما طرفت عيناي وظننت أنّ شفريّ يلتقيان حتّى اُقبض ، ولا رفعت طرفي وظننت أنّي واضعه حتّى اُقبض ، ولا لقمت لقمة فظننت أنّي أسيغها حتّى أغصّ بالموت يا بني آدم إن كنتم تعقلون فعدّوا أنفسكم في الموتى ، والّذي نفسي بيده إنّ ما توعدون لآت وما أنتم بمعجزين .



* * *

وَجَعَلُوا لِلَّهِ مِمَّا ذَرَأَ مِنَ الْحَرْثِ وَالْأَنْعَامِ نَصِيباً فَقَالُوا هَٰذَا لِلَّهِ بِزَعْمِهِمْ وَهَٰذَا لِشُرَكَائِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَائِهِمْ فَلَا يَصِلُ إِلَى اللَّهِ وَمَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ يَصِلُ إِلَىٰ شُرَكَائِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (١٣٦) وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ (١٣٧) وَقَالُوا هَٰذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (١٣٨) وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰ أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ (١٣٩) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهاً بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (١٤٠) وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفاً أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (١٤١) وَمِنَ الْأَنْعَامِ حَمُولَةً وَفَرْشاً كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ (١٤٢) ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (١٤٣) وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ

حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنْثَيَيْنِ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللَّهُ بِهَٰذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (١٤٤) قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (١٤٥) وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِبَغْيِهِمْ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ (١٤٦) فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُهُ عَنِ الْقَوْمِ الْمُجْرِمِينَ (١٤٧) سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ (١٤٨) قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ (١٤٩) قُلْ هَلُمَّ شُهَدَاءَكُمُ الَّذِينَ يَشْهَدُونَ أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ هَٰذَا فَإِنْ شَهِدُوا فَلَا تَشْهَدْ مَعَهُمْ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَهُمْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ (١٥٠) .

﴿ بيان ﴾

الآيات تحاجّ المشركين في عدّة من الأحكام في الأطعمة وغيرها دائرة بين المشركين وتذكر حكم الله فيها .

قوله تعالى : « وجعلوا لله ممّا ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً » إلى آخر الآية ، الذرء الإيجاد على وجه الاختراع وكأنّ الأصل في معناه الظهور ، والحرث الزرع ، وقوله : « بزعمهم » في قوله : « فقالوا هذا لله بزعمهم » نوع من التنزيه كقوله : « وقالوا اتّخذ الرحمن ولداً سبحانه » (الأنبياء : ٢٦) . والزعم الاعتقاد ويستعمل غالباً فيما لا يطابق الواقع منه .

وقوله : « وهذا لشركائنا » أضاف الشركاء إليهم لأنّهم هم الّذين أثبتوها و اعتقدوا بها نظير أئمّة الكفر و أئمّتهم و أولياؤهم ، وقيل : اُضيفت الشركاء إليهم لأنّهم كانوا يجعلون بعض أموالهم لهم فيتّخذونهم شركاء لأنفسهم .

و كيف كان فمجموع الجملتين أعني قوله : « فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا » من تفريع التفصيل على الإجمال يفسّر به جعلهم لله نصيباً من خلقه ، وفيه توطئة و تمهيد لتفريع حكم آخر عليه ، وهو الّذي يذكره في قوله : « فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركائهم » .

وإذ كان هذا الحكم على بطلانه من أصله و كونه افتراءً على الله لا يخلو عن إزراء بساحته تعالى بتغليب جانب الأصنام على جانبه قبّحه بقوله : « ساء ما يحكمون » ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « و كذلك زيّن لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم » إلى آخر الآية . قرأ غير ابن عامر « زيّن » بفتح الزاي فعل معلوم ، و « قتل » بنصب اللام مفعول « زيّن » وهو مضاف إلى « أولادهم » بالجرّ وهو مفعول « قتل » اُضيف إليه ، و « شركاؤهم » فاعل « زيّن » .

والمعنى أنّ الأصنام بما لها من الوقع في قلوب المشركين و الحبّ الوهميّ في نفوسهم زيّنت لكثير من المشركين أن يقتلوا أولادهم و يجعلوهم قرابين يتقرّبون بذلك

إلى الآلهة كما يضبطه تاريخ قدماء الوثنيّين والصابئين ، و هذا غير مسألة الوأد الّذي كانت بنو تميم من العرب يعملون به فإنّ المأخوذ في سياق الآية الأولاد دون البنات خاصّة .

وقيل : المرادبالشركاء الشياطين ، وقيل : خدمة الأصنام ، وقيل : الغواةمنالناس .

وقرأ ابن عامر : « زيّن » بضمّ الزاي مبنيّاً للمفعول « قتل » بضمّ اللاّم نائبعن فاعل زيّن « أولادهم» بالنصب مفعول المصدر أعني « قتل» تخلّل بين المضاف والمضافإليه «شركائهم» بالجرّ مضاف إليه و فاعل للمصدر .

وقوله تعالى : «ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم» الإرداء : الإهلاك ، والمراد بهإهلاك المشركين بالكفر بنعمة اللهوالبغي على خلقه ، وخلط دينهم عليهم بإظهار الباطل فيصورة الحقّ ، فضمير «هم» في المواضع الثلاث جميعاً راجع إلى كثير من المشركين .

وقيل : المراد به الإهلاك بظاهر معنى القتل ، ولازمه رجوع أوّل الضمائر إلى الأولاد والثاني والثالث إلىالكثير ، أو الجميع إلى المشركين بنوع من العناية ، ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : «وقالوا هذه أنعام وحرث حجر» إلى آخر الآية . الحجر بكسر الحاء المنع ويفسّره قوله بعده : «لايطعمها إلاّ من نشاء » أي هذه الأنعام والحرث حرام إلاّ على من نشاء أن نأذن لهم ، وروي : أنّهم كانوا يقدّمونها لآلهتهم ولا يحلّون أكلها إلاّ لمن كان يخدم آلهتهم من الرجال دون النساء بزعمهم .

وقوله : « وأنعام حرّمت ظهورها » أي وقالوا : هذه أنعام حرّمت ظهورها أو ولهم أنعام حرّمت ظهورها ، وهي السائبة والبحيرة والحامي الّتي نفاها الله تعالى في قوله : « ماجعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكنّ الّذين كفروا يفترون علىالله الكذب وأكثرهم لايعقلون» (المائدة : ١٠٣) وقيل : هي بعض هؤلاء على الخلاف السابق فيمعناها في تفسيرآية المائدة .

وقوله : « وأنعام لايذكرون اسم الله عليها » أي ولهم أنعام الخ وهي الأنعام الّتي كانوا يهلّون عليها بأصنامهم لا باسمالله ، وقيل : هيالّتيكانوا لايركبونهافيالحجّ ، وقيل:

أنعام كانوا لايذكرون اسم‌الله عليها ولا في‌شأن من شؤونها ، ومعنى الآية ظاهر .

قوله تعالى : « وقالوا مافي بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا » إلى آخرالآية المراد بما في‌البطون أجنّة البحائر والسيب فقد كانوا يحلّونها إذا ولدت حيّة للرجال‌دون النساء وإن ولدت ميتة أكله الرجال والنساء جميعاً ، وقيل : المراد بها الألبان ، و قيل : الأجنّة والألبان جميعاً .

والمراد بقوله : « سيجزيهم وصفهم » سيجزيهم نفس وصفهم فإنّه يعود وبالاً وعذاباً عليهم‌ففيه‌نوع‌من‌العناية ، وقيل : التقدير : سيجزيهم بوصفهم ، وقيل : التقدير : سيجزيهم جزاء وصفهم ، فحذف المضاف واُقيم‌المضاف إليه مقامه ، والمعنى ظاهر .

قوله تعالى : « قد خسر الّذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم » الخ ردّ لما حكي عنهم في الآيات السابقة من الأحكام المفتراة وهي قتل الأولاد وتحريم أصناف من‌الأنعام والحرث وذكرأنّ ذلك منهم خسران وضلال من غير اهتداء .

وقد وصف قتل الأولاد بأنّه سفه بغيرعلم ، وكذلك بدّل الأنعام و الحرث بقوله مارزقهم الله و وصف تحريمها بأنّه افتراء على الله ليكون في ذلك تنبيه كالتعليل على خسرانهم في ذلك كأنّه قيل : خسروا في قتلهم أولادهم لأنّهم سفهوا به سفهاً بغير علم ، وخسروا في‌تحريمهم أصنافاً من الأنعام والحرث‌افتراءً على‌الله لأنّها من رزق الله وحاشاه تعالى أن يرزقهم شيئاً ثمّ يحرّمه عليهم .

ثمّ بيّن تعالى ضلالهم في تحريم الحرث و الأنعام مع كونها من رزق الله بياناً تفصيليّاً بالاحتجاج من‌ناحية العقل‌ومصلحة معاش‌العباد بقوله : «وهو الّذي أنشأجنّات» إلى تمام أربع آيات ، ثمّ من ناحية السمع ونزول الوحي بقوله : « قل‌لاأجد فيما اُوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه » إلى‌تمام الآية .

فيكون محصّل الآيات الخمس أنّ تحريمهم أصنافاً من الحرث و الأنعام ضلال منهم لا يساعدهم على ذلك حجّة فلا العقل و رعاية مصلحة العباد يدلّهم على ذلك ، ولا الوحي النازل من الله سبحانه يهديهم إليه فهم في‌خسران منه .

قوله تعالى : وهوالّذي أنشأ جنّات معروشات و غير معروشات - إلى قوله -

وغيرمتشابه» . الشجرة المعروشة هي الّتي ترفع أغصانها بعضاً على بعض بدعائم كالكرم ، و أصل العرش الرفع فالجنّات المعروشات هي بساتين الكرم و نحوها ، و الجنّات غير المعروشات ماكانت أشجارها قائمة على اُصولها من غيردعائم.

وقوله : « والزرع مختلفاً اُكله» أي ما يؤكل منه من الحبّات كالحنطة و الشعير والعدس والحمّص .

وقوله : « والزيتون والرمّان متشابهاً وغير متشابه » أي متشابهاً كلّ منها و غير متشابه على ما يفيده السياق ، والتشابه بين الثمرتين باتّحادهما في الطعم أوالشكل أواللون أوغير ذلك .

قوله تعالى : « كلوا من ثمره إذا أثمر» إلى آخرالآية ، الأمر للإباحة لوروده في مورد رفع الحظر الّذي يدلّ عليه إنشاء الجنّات والنخل والزرع و غيرها ، و السياق يدلّ على أنّ تقدير الكلام : وهوالّذي أنشأ جنّات والنخل والزرع الخ ، وأمركم بأكل ثمرماذكر وأمركم بإيتاء حقّه يوم حصاده ، ونهاكم عن الإسراف . فأيّ دليل أدلّ من ذلك على إباحتها ؟

وقوله : «وآتوا حقّه يوم حصاده» أي الحقّ الثابت فيه المتعلّق به فالضمير راجع إلى الثمر واُضيف إليه الحقّ لتعلّقه به كما يضاف الحقّ أيضاً إلى الفقراء لارتباطه بهم وربّما احتمل رجوع الضمير إلى الله كالضمير الّذي بعده في قوله : « إنّه لايحبّ المسرفين» وإضافته إليه تعالى لانتسابه إليه بجعله .

وهذا إشارة إلى جعل حقّ مّا للفقراء في الثمر من الحبوب والفواكه يؤدّى إليهم يوم الحصاد يدلّ عليه العقل ويمضيه الشرع وليس هو الزكاة المشرّعة في الإسلام إذليست في بعض ما ذكر في الآية زكاة . على أنّ الآية مكّيّة وحكم الزكاة مدنيّ .

نعم لا يبعد أن يكون أصلاً لتشريعها فإنّ اُصول الشرائع النازلة في السور المدنيّة نازلة على وجه الإجمال والإبهام في السور المكّيّة كقوله تعالى بعد عدّة آيات عند تعداد كلّيّات المحرّمات : « قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم ـ إلى أن قال ـ ولا تقربوا الفواحش ماظهر منها وما بطن » (الأنعام : ١٥١) .

وقوله: « ولا تسرفوا » الخ أي لا تتجاوزوا الحدّ الّذي يصلح به معاشكم بالتصرّف فيه فلا يتصرّف صاحب المال منكم بالإسراف في أكله أو التبذير في بذله أو وضعه في غير موضعه من معاصي الله وهكذا، ولا يسرف الفقير الآخذ بتضييعه ونحو ذلك، ففي الكلام إطلاق، والخطاب فيه لجميع الناس.

وأمّا قول بعضهم: إنّ الخطاب في « لا تسرفوا » مختصّ بأرباب الأموال، و قول بعض آخر: إنّه متوجّه إلى الإمام الآخذ للصدقة، و كذا قول بعضهم: إنّ معناه لا تسرفوا بأكله قبل الحصاد كيلا يؤدّي إلى بخس حقّ الفقراء، وقول بعض آخر: إنّ المعنى: لا تقصروا بأن تمنعوا بعض الواجب، وقول ثالث: إنّ المعنى لا تنفقوه في المعصية، كلّ ذلك مدفوع بالإطلاق والسياق.

قوله تعالى: «ومن الأنعام حمولة وفرشاً» إلى آخر الآية، الحمولة أكابر الأنعام لإطاقتها الحمل، والفرش أصاغرها لأنّها كأنّها تفترش على الأرض أو لأنّها توطأ كما يوطأ الفرش، وقوله: « كلوا ممّا رزقكم الله » إباحة للأكل وإمضاء لما يدلّ عليه العقل نظير قوله في الآية السابقة: « كلوا من ثمره »، وقوله: « ولا تتّبعوا خطوات الشيطان إنّه لكم عدوّ مبين » أي لا تسيروا في هذا الأمر المشروع إباحته باتّباع الشيطان بوضع قدمكم موضع قدمه بأن تحرّموا ما أحلّه، وقد تقدّم أنّ المراد باتّباع خطوات الشيطان تحريم ما أحلّه الله بغير علم.

قوله تعالى: « ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين » إلى آخر الآية تفصيل للأنعام بعد الإجمال والمراد به تشديد اللوم والتوبيخ عليهم ببسطه على كلّ صورة صورة من الصور والوجوه، فقوله: « ثمانية أزواج » عطف بيان من « حمولة وفرشاً » في الآية السابقة.

و الأزواج جمع زوج، و يطلق الزوج على الواحد الّذي يكون معه آخر وعلى الاثنين، و أنواع الأنعام المعدودة أربعة: الضأن والمعز والبقر والإبل، و إذا لوحظت ذكراً وأُنثى كانت ثمانية أزواج.

والمعنى: أنشأ ثمانية أزواج من الضأن زوجين اثنين هما الذكر والأُنثى ومن المعز

زوجين اثنين كالضأن قل آلذكرين من الضأن والمعز حرّم الله أم الاُنثيين منهما أم حرّم ما اشتملت عليه أرحام الاُنثيين من الضأن والمعز نبّئوني ذلك بعلم إن كنتم صادقين .

قوله تعالى : «و من الإبل اثنين و من البقر اثنين ـ إلى قوله ـ الاُنثيين » معناه ظاهر ممّا مرّ ، و قيل : المراد بالاثنين في المواضع الأربعة من الآيتين الأهليّ والوحشيّ .

قوله تعالى : « أم كنتم شهداء إذ وصّاكم الله بهذا » إلى آخر الآية هذا شقّ من ترديد حذف شقّه الآخر على ما يدلّ عليه الكلام ، وتقديره : أعلمتم ذلك من طريق الفكر كعقل أو سمع أم شاهدتم تحريم الله ذلك وشافهتموه فادّعيتم ذلك .

و قوله : « فمن أظلم ممّن افترى على الله كذباً » الخ تفريع على ما قبله باعتبار دلالته على انقطاعهم عن الجواب وعلى ذلك فمعناه : فمن أظلم منكم ، ويكون قوله : « ممّن افترى » الخ كناية عن المشركين المخاطبين وضع موضع ضمير الخطاب الراجع إليهم ليدلّ به على سبب الحكم المفهوم من الاستفهام الإنكاريّ والتقدير : لا أظلم منكم لأنّكم افتريتم على الله كذباً لتضلّوا الناس بغير علم ، وإذ ظلمتم فإنّكم لا تهتدون إنّ الله لا يهدي القوم الظالمين.

قوله تعالى : « قل لا أجد فيما اُوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه » الخ معنى الآية ظاهر ، وقد تقدّم في نظيرة الآية من سورة المائدة آية ٣ ، وفي سورة البقرة آية ١٧٣ ماينفع في المقام .

قوله تعالى : « و على الّذين هادوا حرّمنا كلّ ذي ظفر » الخ الظفر واحد الأظفار وهو العظم النابت على رءوس الأصابع ، والحوايا المباعر قال في المجمع : موضع الحوايا يحتمل أن يكون رفعاً عطفاً على الظهور وتقديره : أو ما حملت الحوايا ، ويحتمل أن يكون نصباً عطفاً على ما في قوله : « إلّا ما حملت » فأمّا قوله : « أو ما اختلط بعظم » فإنّ ما هذه معطوفة على ما الاُولى (انتهى) والوجه الأوّل أقرب .

ثمّ قال : ذلك في قوله ـ ذلك جزيناهم ـ يجوز أن يكون منصوب الموضع بأنّه مفعول ثان لجزيناهم التقدير : جزيناهم ذلك ببغيهم ، ولا يجوز أن يرفع بالابتداء لأنّه

يصير التقدير : ذلك جزيناهموه فيكون كقولهم: زيد ضربت أي ضربته ، وهذا إنّما يجوز في ضرورة الشعر . انتهى.

والآية كأنّها في مقام الاستدراك ودفع الدخل ببيان أنّ ما حرّم الله على بني إسرائيل من طيّبات ما رزقهم إنّما حرّمه جزاءً لبغيهم فلا ينافي ذلك كونه حلاً بحسب طبعه الأوّلي كما يشير إلى ذلك قوله : « كلّ الطعام كان حلاً لبني إسرائيل إلّا ما حرّم إسرائيل على نفسه من قبل أن تنزّل التوراة » (آل عمران : ٩٣) وقوله : « فبظلم من الّذين هادوا حرّمنا عليهم طيّبات اُحلّت لهم و بصدّهم عن سبيل الله كثيراً » (النساء : ١٦٠) .

قوله تعالى : « فإن كذّبوك فقل ربّكم ذو رحمة واسعة » إلى آخر الآية ، معنى الآية ظاهر ، وفيها أمر بإنذارهم وتهديدهم إن كذّبوا بالبأس الإلهيّ الّذي لا مردّ له لكن لا ببيان يسلّط عليهم اليأس والقنوط بل بما يشوبه بعض الرجاء ، ولذلك قدّم عليه قوله : « ربّكم ذو رحمة واسعة » .

قوله تعالى : « سيقول الّذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرّمنا من شيء » الآية تذكر احتجاجهم بهذه الحجّة ثمّ تردّ عليهم بأنّهم جاهلون بها وإنّما يركنون فيها إلى الظنّ والتخمين ، والكلمة كلمة حقّ وردت في كثير من الآيات القرآنيّة لكنّها لا تنتج ما قصدوه منها .

فإنّهم إنّما احتجّوا بها لإثبات أنّ شركهم وتحريمهم ما رزقهم الله بإمضاء من الله سبحانه لا بأس عليهم في ذلك فحجّتهم أنّ الله لو شاء منّا خلاف ما نحن عليه من الشرك والتحريم لكنّا مضطرّين على ترك الشرك والتحريم فإذ لم يشأ كان ذلك إذناً في الشرك والتحريم فلا بأس بهذا الشرك والتحريم .

و هذه الحجّة لا تنتج هذه النتيجة و إنّما تنتج أنّ الله سبحانه إذ لم يشأ منهم ذلك لم يوقعهم موقع الاضطرار والإجبار فهم مختارون في الشرك والكفّ عنه وفي التحريم وتركه فله تعالى أن يدعوهم إلى الإيمان به ورفض الافتراء فللّه الحجّة البالغة ولا حجّة لهم في ذلك إلّا اتّباع الظنّ والتخمين .

قوله تعالى : « قل فللّه الحجّة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين » كأنّ الفاء الاُولى لتفريع مضمون الجملة على ماتقدّم من قولهم : « لو شاء الله ما أشركنا » الخ والفاء الثانية للتعليل فيكون الكلام من قبيل قلب الحجّة على الخصم بعد بيان مقتضاها .

والمعنى أنّ نتيجة الحجّة قد التبست عليكم بجهلكم واتّباعكم الظنّ وخرصكم في المعارف الإلهيّة فحجّتكم تدلّ على أن لا حجّة لكم في دعوته إيّاكم إلى رفض الشرك و ترك الافتراء عليه ، و إنّ الحجّة إنّما هي لله عليكم فإنّه لو شاء لهداكم أجمعين وأجبركم على الإيمان وترك الشرك والتحريم ، و إذ لم يجبركم على ذلك وأبقاكم على الاختيار فله أن يدعوكم إلى ترك الشرك والتحريم .

وبعبارة اُخرى : يتفرّع على حجّتكم أنّ الحجّة لله عليكم لأنّه لو شاء لأجبر على الإيمان فهداكم أجمعين ، ولم يفعل بل جعلكم مختارين يجوز بذلك دعوتكم إلى ما دعاكم إليه .

وقد بيّن تعالى في طائفة من الآيات السابقة أنّه تعالى لم يضطرّ عباده على الإيمان ولم يشأ منهم ذلك بالمشيّة التكوينيّة حتّى يكونوا مجبرين عليه بل أذن لهم في خلافه وهذا الإذن الّذي هو رفع المانع التكوينيّ هو اختيار العباد وقدرتهم على جانبي الفعل والترك ، و هذا الإذن لا ينافي الأمر التشريعيّ بترك الشرك مثلاً بل هو الأساس الّذي يبتني عليه الأمر والنهي .

قوله تعالى : « قل هلمّ شهداءكم الّذين يشهدون » إلى آخر الآية . هلمّ شهداءكم أي هاتوا شهداءكم وهو اسم فعل يستوي فيه المفرد والمثنّى والمجموع ، والمراد بالشهادة شهادة الأداء والإشارة بقوله : « هذا » إلى ما ذكر من المحرّمات عندهم ، والخطاب خطاب تعجيزيّ أمر به الله سبحانه ليكشف به أنّهم مفترون في دعواهم أنّ الله حرّم ذلك فهو كناية عن عدم التحريم .

وقوله : « فإن شهدوا فلا تشهد معهم » في معنى الترقّي ، والمعنى : لا شاهد فيهم يشهد بذلك فلا تحريم حتّى أنّهم لو شهدوا بالتحريم فلا تشهد معهم إذ لا تحريم ولا يعبأ بشهادتهم فإنّهم قوم يتّبعون أهواءهم .

فقوله : « ولا تتّبع أهواء الّذين كذّبوا بآياتنا » الخ عطف تفسير لقوله : « فإن شهدوا فلا تشهد معهم » أي إنّ شهادتك اتّباع لأهوائهم كما أنّ شهادتهم من اتّباع الأهواء ، وكيف لا ؟ وهم قوم كذّبوا بآيات الله الباهرة ، ولا يؤمنون بالآخرة ويعدلون بربّهم غيره من خلقه كالأوثان ، ولا يجترىء على ذلك مع كمال البيان وسطوع البرهان إلّا الّذين يتّبعون الأهواء .

﴿ بحث روائى ﴾

في المجمع في قوله تعالى : « فما كان لشركائهم فلا يصل إلى الله» الآية قال : إنّه كان إذا اختلط ما جعل للأصنام بما جعل لله تعالى ردّوه ، و إذا اختلط ما جعل لله بما جعل للأصنام تركوه وقالوا : الله أغنى ، وإذا تخرّق الماء من الّذي لله في الّذي للأصنام لم يسدّوه ، و إذا تخرّق من الّذي للأصنام في الّذي لله سدّوه وقالوا : الله أغنى . عن ابن عبّاس وقتادة ، وهو المرويّ عن أئمّتنا عليهم السلام .

و في تفسير القميّ في قوله تعالى : « و كذلك زيّن لكثير من المشركين » الآية قال : قال : يعني أنّ أسلافهم زيّنوا لهم قتل أولادهم .

وفيه في قوله تعالى : « وقالوا هذه أنعام وحرث حجر » قال : قال : الحجر المحرّم .

وفيه في قوله تعالى : « وهو الّذي أنشأ جنّات» الآيات قال : قال : البساتين .

وفيه في قوله تعالى : « وآتوا حقّه يوم حصاده ولا تسرفوا إنّه لا يحبّ المسرفين» الآية أخبرنا أحمد بن إدريس قال : حدّثنا أحمد بن محمّد عن عليّ بن الحكم عن أبان بن عثمان عن شعيب العقرقوفيّ قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله : « وآتوا حقّه يوم حصاده» قال : الضغث من السنبل والكفّ من التمر إذا خرص . قال : وسألته هل يستقيم إعطاؤه إذا أدخله بيته ؟ قال : لا هو أسخى لنفسه قبل أن يدخل بيته .

وفيه عن أحمد بن إدريس عن البرقيّ عن سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام أنّه سئل : إن لم يحضر المساكين وهو يحصد كيف يصنع ؟ قال : ليس عليه شيء .

وفي الكافي عن عليّ بن إبراهيم عن ابن أبي عمير عن معاوية بن الحجّاج قال : سمعت أبا عبدالله عليه‌السلام يقول : في الزرع حقّان : حقّ تؤخذ به ، وحقّ تعطيه . قلت : و ما الّذي اُوخذ به ؟ وما الّذي اُعطيه ؟ قال : أمّا الّذي تؤخذ به فالعشر ونصف العشر ، وأمّا الّذي تعطيه فقول الله عزّ وجلّ : «وآتوا حقّه يوم حصاده» يعني من حصدك الشيء بعد الشيء ولا أعلمه إلّا قال : الضغث تعطيه ثمّ الضغث حتّى تفرغ .

وفيه بإسناده عن أبي نصر عن أبي الحسن الرضا عليه‌السلام قال : سألته عن قول الله عزّ و جلّ : «وآتوا حقّه يوم حصاده ولا تسرفوا» قال : كان أبي يقول : من الإسراف في الحصاد والجذاذ أن يتصدّق الرجل بكفيّه جميعاً ، وكان أبي إذا حضر شيئاً من هذا فرأى أحداً من غلمانه يتصدّق بكفيّه صاح به : أعط بيد واحدة القبضة بعد القبضة والضغث بعد الضغث من السنبل .

وفيه بإسناده عن مصادف قال : كنت مع أبي عبدالله عليه‌السلام في أرض له وهم يصرمون فجاء سائل يسأل فقلت : الله يرزقك فقال : مه ليس ذلك لكم حتّى تعطوا ثلاثة فإذا أعطيتم فلكم وإن أمسكتم فلكم .

وفيه بإسناده عن ابن أبي عمير عن هشام بن المثنّى قال : سأل رجل أبا عبدالله عليه‌السلام عن قول الله عزّ وجلّ : «وآتوا حقّه يوم حصاده ولا تسرفوا إنّه لا يحبّ المسرفين» فقال : كان فلان بن فلان الأنصاريّ وسمّاه وكان له حرث ، وكان إذا أجذّ يتصدّق به ويبقى هو وعياله بغير شيء فجعل الله عزّ وجلّ ذلك إسرافاً .

أقول : المراد انطباق الآية على عمله دون نزولها فيه فإنّ الآية مكّيّة ، ولعلّ المراد بالأنصاريّ المذكور ثابت بن قيس بن شماس وقد روى الطبريّ وغيره عن ابن جريح قال : نزلت في ثابت بن قيس بن شماس جذّ نخلاً فقال : لا يأتيني اليوم أحد إلّا أطعمته فأطعم حتّى أمسى وليست له تمرة فأنزل الله: ولا تسرفوا إنّه لا يحبّ المسرفين ، والآية كما تقدّم مكّيّة غير مدنيّة فلا يشمل عمل ثابت بن قيس إلّا بالجري والانطباق.

و في تفسير العيّاشيّ عن الصادق عليه‌السلام في الآية قال : أعط من حضرك من المسلمين فإن لم يحضرك إلّا مشرك فأعط .

أقول : والروايات في هذه المعاني عن أبي جعفر وأبي عبدالله وأبي الحسن الرضا عليهم السلام كثيرة جدّاً .

وفي الدرّ المنثور أخرج ابن المنذر والنحّاس وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي سعيد الخدريّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في قوله : « و آتوا حقّه يوم حصاده » و قال : ما سقط من السنبل .

وفيه أخرج سعيدبن منصور وابن أبي شيبة و ابن المنذر و ابن أبي حاتم و النحّاس و البيهقيّ في سننه عن ابن عبّاس « وآتوا حقّه يوم حصاده » قال : نسخها العشر ونصف العشر .

اقول : ليست النسبة بين الآية و آية الزكاة نسبة النسخ إذ لاتنافي يؤدّي إلى النسخ سواء قلنا بوجوب الصدقة أو باستحبابها .

و فيه أخرج أبوعبيد و ابن أبي شيبة و عبدبن حميد و ابن المنذر عن الضحّاك قال : نسخت الزكاة كلّ صدقة في القرآن .

اقول : الكلام فيه كسابقه .

وفيه أخرج ابن أبي شيبة وعبدبن حميد وابن المنذر وأبو الشيخ عن ميمون بن مهران ويزيدبن الأصمّ قال : كان أهل المدينة إذا صرموا النخل يجيئون بالعذق فيضعونه في المسجد فيجيء السائل فيضربه بالعصا فيسقط منه فهو قوله : « وآتوا حقّه يوم حصاده » .

وفي تفسير القميّ في قوله تعالى : «ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين» الآية : فهذه الّتي أحلّها الله في كتابه في قوله : « وأنزل إليكم من الأنعام ثمانية أزواج » ثمّ فسّرها في هذه الآية فقال : « من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين» فقال عليه السلام في قوله : «من الضأن اثنين » عنى الأهليّ والجبليّ «ومن المعز اثنين» عنى الأهليّ والوحشيّ الجبليّ « ومن البقر اثنين» عنى الأهليّ والوحشيّ الجبليّ «ومن الإبل اثنين » يعني البخاتي والعراب . فهذه أحلّها الله .

اقول : و روي ما يؤيّد ذلك في الكافي و الاختصاص و تفسير العيّاشيّ عن داود الرقّيّ وصفوان الجمّال عن الصادق عليه السلام . ويبقى البحث في أنّ معنى الزوج في قوله :

« ثمانية أزواج من الضأن اثنين » الآية هو الّذي في قوله : « وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » أوغيره ؟ وسيوافيك إن شاء الله تعالى .

وفي تفسير العيّاشي عن حريز عن أبي عبدالله عليه‌السلام قال : سئل عن سباع الطير و الوحش حتّى ذكر له القنافذ والوطواط والحمير و البغال و الخيل فقال : ليس الحرام إلّا ماحرّم الله في كتابه ، وقد نهى رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله يوم خيبر عن أكل لحوم الحمير ، وإنّما نهاهم من أجل ظهورهم أن يفنوه ليس الحمير بحرام ، وقال : قرء هذه الآيات « قل لا أجد فيما اُوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه إلّا أن يكون ميتة أودماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنّه رجس أوفسقاً اُهلّ لغير الله به » .

اقول : وفي معناه أخبار اُخر مرويّة عن أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما‌السلام وفي عدّة منها : إنّما الحرام ما حرّمه الله في كتابه و لكنّهم كانوا يعافون أشياء فنحن نعافها ، و هنا روايات كثيرة تنهى عن أكل كثير من الحيوان كذوات الأنياب من الوحش و ذوات المخالب من الطير وغير ذلك ، والأمر في روايات أهل السنّة على هذا النحو و المسألة فقهيّة مرجعها الفقه ، وإذا تمّت حرمة ماعدا المذكورات في الآية فإنّما هي ممّا حرّمها النبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله استخباثاً له وقد وصفه الله تعالى بما يمضيه في حقّه قال تعالى : « الّذين يتّبعون الرسول النبيّ الاُمّيّ الّذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة و الإنجيل يأمرهم بالمعروف و ينهاهم عن المنكر و يحلّ لهم الطيّبات و يحرّم عليهم الخبائث » الآية (الأعراف : ١٥٧) .

وفي المجمع في قوله تعالى : « و على الّذين هادوا حرّمنا كلّ ذي ظفر » الآية : إنّ ملوك بني إسرائيل كانوا يمنعون فقراءهم من أكل لحوم الطير و الشحوم فحرّم الله ذلك ببغيهم على فقرائهم . ذكره عليّ بن إبراهيم في تفسيره .

وفي أمالي الشيخ بإسناده عن مسعدة بن زياد قال : سمعت جعفر بن محمّد عليه‌السلام وقد سئل عن قوله تعالى : « فللّه الحجّة البالغة » فقال : إنّ الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي كنت عالماً ؟ فإن قال : نعم قال له : أفلا عملت بما علمت ؟ و إن قال : كنت جاهلاً قال : أفلا تعلّمت حتّى تعمل ؟ فيخصمه فتلك الحجّة البالغة .

اقول : وهو من بيان المصداق .

***

قُلْ تَعالَوا أتلُ ما حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيكُمْ ألّا تُشرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَ بِالوالِدَيْنِ إحْساناً وَلا تَقتُلُوا أولادَكُمْ مِنْ إملاقٍ نَحنُ نَرزُقُكُمْ وَ إيّاهُمْ وَ لا تَقرَبُوا الفَواحِشَ ما ظَهَرَ مِنها وَما بَطَنَ وَلا تَقتُلُوا النَّفسَ الَّتي حَرَّمَ اللّهُ إلّا بِالحَقِّ ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعقِلُونَ (١٥١) وَلا تَقرَبُوا مالَ اليَتيمِ إلّا بِالَّتي هِيَ أحسَنُ حَتّى يَبلُغَ أشُدَّهُ وَأوفُوا الكَيلَ وَالمِيزانَ بِالقِسطِ لا نُكَلِّفُ نَفساً إلّا وُسعَها وَإذا قُلتُمْ فَاعدِلُوا وَلَو كانَ ذا قُربى وَبِعَهدِ اللّهِ أوفُوا ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (١٥٢) وَأنَّ هٰذا صِراطي مُستَقيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبيلِهِ ذٰلِكُمْ وَصّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (١٥٣) ثُمَّ آتَينا مُوسَى الكِتابَ تَماماً عَلَى الَّذي أحسَنَ وَتَفصيلاً لِكُلِّ شَيءٍ وَ هُدىً وَرَحمَةً لَعَلَّهُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ يُؤمِنُونَ(١٥٤) وَهٰذا كِتابٌ أنزَلناهُ مُبارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرحَمُونَ(١٥٥) أنْ تَقُولُوا إنَّما أُنزِلَ الكِتابُ عَلى طائِفَتَينِ مِن قَبلِنا وَ إنْ كُنّا عَنْ دِراسَتِهِمْ لَغافِلِينَ (١٥٦) أوْ تَقُولُوا لَوْ أنّا أُنزِلَ عَلَينا الكِتابُ لَكُنّا أهدى مِنهُمْ فَقَدْ جاءَكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدىً وَرَحمَةٌ فَمَنْ أظلَمُ مِمَّنْ كَذَّبَ بِآياتِ اللّهِ وَصَدَفَ عَنها سَنَجزِي الَّذينَ يَصدِفُونَ عَنْ آياتِنا سُوءَ العَذابِ بِما كانُوا يَصدِفُونَ (١٥٧)

(بيان)

تبيّن الآيات المحرّمات العامّة الّتي لاتختصّ بشريعة من الشرائع الإلهيّة ، و هي الشرك بالله ، وترك الإحسان بالوالدين ، واقتراب الفواحش ، وقتل النفس المحترمة

بغير حقّ ويدخل فيه قتل الأولاد خشية إملاق واقتراب مال اليتيم إلّا بالّتي هي أحسن وعدم إيفاء الكيل والميزان بالقسط ، والظلم في القول ، وعدم الوفاء بعهد الله ، واتّباع غير سبيل الله المؤدّي إلى الاختلاف في الدين .

ومن شواهد أنّها شرائع عامّة أنّا نجدها فيما نقله الله سبحانه من خطابات الأنبياء اُممهم في تبليغاتهم الدينيّة كالّذي نقل من نوح وهود وصالح وإبراهيم و لوط و شعيب و موسى وعيسى وغيرهم عليهم السلام ، وقد قال تعالى : «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً و الّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم وموسى و عيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرّقوا فيه » (الشورى : ١٣) ومن ألطف الإشارة التعبير عمّا اُوتي نوح وإبراهيم وموسى و عيسى عليهم السلام بالتوصية ثمّ التعبير في هذه الآيات الثلاث الّتي تقصّ اُصول المحرّمات الإلهيّة أيضاً بالتوصية حيث قال : «ذلكم وصّاكم به لعلّكم تعقلون » «ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذكّرون » «ذلكم وصّاكم به لعلّكم تتّقون » .

على أنّ التأمّل فيها يعطي أنّ الدين الإلهي لايتمّ أمره ولايستقيم حاله بدون شيء منها وإن بلغ من الإجمال والبساطة ما بلغ و بلغ الإنسان المنتحل به من السذاجة ما بلغ .

قوله تعالى : « قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً » قيل : تعال مشتقّ من العلوّ وهو أمر بتقدير أنّ الآمر في مكان عال وإن لم يكن الأمر على ذلك بحسب الحقيقة ، و التلاوة قريب المعنى من القراءة ، وقوله : « عليكم » متعلّق بقوله : «أتل» أوقوله : «حرّم» على طريق التنازع في المتعلّق ، وربّما قيل : إنّ «عليكم» اسم فعل بمعنى خذوا وقوله : « أن لاتشركوا » معموله و النظم : عليكم أن لا تشركوا به شيئاً وبالوالدين إحساناً إلخ وهو خلاف ما يسبق إلى الذهن من السياق .

ولمّا كان قوله : « تعالوا أتل ماحرّم » إلخ دعوة إلى التلاوة وضع في الكلام عين ماجاء به الوحي في مورد المحرّمات من النهي في بعضها والأمر بالخلاف في بعضها الآخر فقال : «أن لا تشركوا به شيئاً » كما قال : « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق » « ولا تقربوا الفواحش » إلخ ، و قال : « و بالوالدين إحساناً » كماقال : « و أوفوا الكيل و الميزان »

«وإذا قلتم فاعدلوا» إلخ .

وقد قدّم الشرك على سائر المحرّمات لأنّه الظلم العظيم الّذي لامطمع في المغفرة الإلهيّة معه قال : « إنّ الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (النساء : ٤٨) و إليه ينتهي كلّ معصية كما ينتهي إلى التوحيد بوجه كلّ حسنة .

قوله تعالى : «وبالوالدين إحساناً » أي أحسنوا بالوالدين إحساناً ، وفي المجمع: أي وأوصى بالوالدين إحساناً ، ويدلّ على ذلك أنّ في «حرّم كذا» معنى أوصى بتحريمه وأمر بتجنّبه . انتهى .

وقد عدّ في مواضع من القرآن الكريم إحسان الوالدين تالياً للتوحيد و نفي الشرك فأمر به بعد الأمر بالتوحيد أوالنهي عن الشرك به كقوله : « وقضى ربّك أن لا تعبدوا إلّا إيّاه وبالوالدين إحساناً » (الإسراء : ٢٣) وقوله : «وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يابنيّ لاتشرك بالله إنّ الشرك لظلم عظيم و وصّينا الإنسان بوالديه » (لقمان:١٤) وغير ذلك من الآيات .

ويدلّ ذلك على أنّ عقوق الوالدين من أعظم الذنوب أو هو أعظمها بعد الشرك بالله العظيم ، والاعتبار يهدي إلى ذلك فإنّ المجتمع الإنسانيّ الّذي لايتمّ للإنسان دونه حياة ولادين هو أمر وضعيّ اعتباريّ لايحفظه في حدوثه و بقائه إلّا حبّ النسل الّذي يتّكيء على ربطة الرحمة المتكوّنة في البيت القائمة بالوالدين من جانب و بالأولاد من جانب آخر ، والأولاد إنّما يحتاجون إلى رحمتهما وإحسانهما في زمان تتوق أنفسهما إلى نحو الأولاد بحسب الطبع ، و كفى به داعياً ومحرّضاً لهما إلى الإحسان إليهم بخلاف حاجتهم إلى رأفة الأولاد و رحمتهم فإنّها بالطبع يصادف كبرهما و يوم عجزهما عن الاستقلال بالقيام بواجب حياتهما وشباب الأولاد وقوّتهم على مايعنيهم .

وجفاء الأولاد للوالدين وعقوقهم لهما يوم حاجتهما إليهم ورجائهما منهم و انتشار ذلك بين النوع يؤدّي بالمقابلة إلى بطلان عاطفة التوليد والتربية ، ويدعو ذلك من جهة إلى ترك التناسل وانقطاع النسل ، ومن جهة إلى كراهية تأسيس البيت و التكاهل في تشكيل المجتمع الصغير ، و الاستنكاف عن حفظ سمة الاُبوّة و الاُمومة ، و ينجرّ إلى

تكوّن طبقة من الذرّيّة الإنسانيّة لاقرابة بينهم ولا أثرمن رابطة الرحم فيهم ، ويتلاشى عندئذ أجزاء المجتمع ، ويتشتّت شملهم ، ويتفرّق جمعهم ، و يفسد أمرهم فساداً لايصلحه قانون جار ولا سنّة دائرة ، ويرتحل عنهم سعادة الدنيا و الآخرة ، و سنقدّم إليك بحثاً ضافياً في هذه الحقيقة الدينيّة إن شاء الله .

قوله تعالى : « ولا تقتلوا أولادكم من إملاق نحن نرزقكم و إيّاهم » الإملاق الإفلاس من المال والزاد ومنه التملّق ، وقدكان هذاكالسنّة الجارية بين العرب في الجاهليّة لتسرّع الجدب والقحط إلى بلادهم فكان الرجل إذا هدّده الإفلاس بادر إلى قتل أولاده تأنّفاً من أن يراهم على ذلّة العدم والجوع .

وقد علّل النهي بقوله : «نحن نرزقكم وإيّاهم » أي إنّماتقتلونهم مخافة أن لاتقدروا على القيام بأمر رزقهم ولستم برازقين لهم بل الله يرزقكم وإيّاهم جميعاً فلاتقتلوهم .

قوله تعالى : «ولاتقربوا الفواحش ماظهر منهاوما بطن » الفواحش جمع فاحشة وهي الأمر الشنيع المستقبح ، وقد عدّالله منها في كلامه الزنا و اللواط وقذف المحصنات ، و الظاهر أنّ المراد ممّا ظهر وممّا بطن العلانية والسرّ كالزنا العلنيّ و اتّخاذ الأخدان و الأخلّاء سرّاً .

وفي استباحة الفاحشة إبطال فحشها وشناعتها ، وفي ذلك شيوعها لأنّها من أعظم ما تتوق إليه النفس الكارهة لأن يضرب عليها بالحرمان من ألذّ لذائذها و تحجب عن أعجب ماتتعلّق به وتعزم به شهوتها ، وفي شيوعها انقطاع النسل وبطلان المجتمع البيتيّ وفي بطلانه بطلان المجتمع الكبير الإنسانيّ ، وسوف نستوفي هذا البحث إن شاء الله فيما يناسبه من المحلّ .

و كذلك استباحة القتل ومافي تلوه من الفحشاء إبطال للأمن العامّ و في بطلانه انهدام بنية المجتمع الإنسانيّ وتبدّد أركانه .

قوله تعالى : « ولا تقتلوا النفس الّتي حرّم الله إلّا بالحقّ » أي حرّم الله قتلها أوحرّمها بالحرمة المشرّعة لها الّتي تقيها وتحميها من الضيعة في دم أوحقّ ، قيل : إنّه تعالى أعاد ذكر القتل و إن كان داخلاً في الفواحش تفخيماً لشأنه و تعظيماً لأمره ، و نظيره

الكلام في قتل الأولاد خشية الإملاق اختصّ بالذكر عناية به ، وقد كانت العرب يفعل ذلك بزعمهم أنّ خشية الإملاق يبيح للوالد أن يقتل أولاده ، و يصان به ماء وجهه عن الابتذال ، و الاُبوّة عندهم من أسباب الملك .

وقد استثنى الله تعالى من جهة قتل النفس المحترمة الّتي هي نفس المسلم و المعاهد قتلها بالحقّ وهو القتل بالقود والحدّ الشرعيّ .

ثمّ أكّد تحريم المذكورات في الآية بقوله : « ذلكم وصّاكم به لعلّكم تعقلون » سيجيء الوجه في تعليل هذه المناهي الخمس بقوله : « لعلّكم تعقلون » .

قوله تعالى : « ولا تقربوا مال اليتيم إلّا بالّتي هي أحسن حتّى يبلغ أشدّه » النهي عن القرب للدلالة على التعميم فلا يحلّ أكل ماله ولا استعماله ولا أيّ تصرّف فيه إلّا بالطريقة الّتي هي أحسن الطرق المتصوّرة لحفظه ، و يمتدّ هذا النهي و تدوم الحرمة إلى أن يبلغ أشدّه فإذا بلغ أشدّه لم يكن يتيماً قاصراً عن إدارة ماله وكان هو المتصرّف في مال نفسه من غير حاجة بالطبع إلى تدبير الوليّ لما له .

ومن هنا يظهر أنّ المراد ببلوغه أشدّه هو البلوغ و الرشد كما يدلّ عليه أيضاً قوله : « و ابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا » (النساء : ٦) .

ويظهر أيضاً أنّه ليس المراد بتحديد حرمة التصرّف في مال اليتيم بقوله : «حتّى يبلغ أشدّه » رفع الحرمة بعد بلوغ الأشدّ وإباحة التصرّف حينئذ بل المراد بيان الوقت الّذي يصلح للاقتراب من ماله ، وارتفاع الموضوع بعده فإنّ الكلام في معنى : وأصلحوا مال اليتيم الّذي لا يقدر على إصلاح ماله و إنمائه حتّى يكبر ويقدر .

قوله تعالى : « وأوفوا الكيل والميزان بالقسط لا نكلّف نفساً إلّا وسعها » الإيفاء بالقسط هو العمل بالعدل فيهما من غير بخس ، و قوله : « لا نكلّف نفساً إلّا وسعها » بمنزلة دفع الدخل كأنّه قيل : إنّ الإيفاء بالقسط والوقوع في العدل الحقيقيّ الواقعيّ لا يمكن للنفس الإنسانيّة الّتي لا مناص لها عن أن تلتجيء في أمثال هذه الاُمور إلى التقريب فاُجيب بأنّا لا نكلّف نفساً إلّا وسعها ، ومن الجائز أن يتعلّق قوله : « لا نكلّف نفساً إلّا

وسعها » بالحكمين جميعاً أعني قوله : «ولا تقربوا مال اليتيم » الخ وقوله : « وأوفوا الكيل والميزان » .

قوله تعالى : « و إذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى» ذكر ذي القربى وهو الّذي تدعو عاطفة القرابة و الرحم إلى حفظ جانبه و صيانته من وقوع الشرّ و الضرر في نفسه وما له يدلّ على أنّ المراد بالقول هو القول الّذي يمكن أن يترتّب عليه انتفاع الغير أو تضرّره كما أنّ ذكر العدل في القول يؤيّد ذلك ، ويدلّ على أنّ هناك ظلماً ، وأنّ القول متعلّق ببعض الحقوق كالشهادة و القضاء و الفتوى و نحو ذلك .

فالمعنى : وراقبوا أقوالكم الّتي فيها نفع أو ضرر للناس واعدلوا فيها ، ولا يحملنّكم رحمة أو رأفة أو أيّ عاطفة على أن تراعوا جانب أحد فتحرّفوا الكلام و تجاوزوا الحقّ فتشهدوا أو تقضوا بما فيه رعاية لجانب من تحبّونه و إبطال حقّ من تكرهونه .

قال في المجمع : وهذا من الأوامر البليغة الّتي يدخل فيها مع قلّة حروفها الأقارير والشهادات و الوصايا والفتاوى والقضايا و الأحكام و المذاهب و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر .

قوله تعالى : « وبعهد الله أوفوا » قال الراغب في المفردات : العهد حفظ الشيء و مراعاته حالاً بعد حال . انتهى . ولذا يطلق على الفرامين والتكاليف المشرّعة و الوظائف المحوّلة وعلى العهد الّذي هو الموثّق وعلى النذر واليمين .

و كثرة استعماله في القرآن الكريم في الفرامين الإلهيّة ، وإضافته في الآية إلى الله سبحانه ، و مناسبة المورد وفيه بيان الأحكام و الوصايا الإلهيّة العامّة كلّ ذلك يؤيّد أن يكون المراد بقوله : «وبعهد الله أوفوا » التكاليف الدينيّة الإلهيّة ، وإن كان من الممكن أن يكون المراد بالعهد هو الميثاق المعقود بمثل قولنا : عاهدت الله على كذا و كذا ، قال تعالى : « وأوفوا بالعهد إنّ العهد كان مسؤولاً » (الإسراء : ٣٤) فيكون إضافته إلى الله نظير إضافة الشهادة إليه في قوله : « ولا نكتم شهادة الله » (المائدة : ١٠٦) للإشارة إلى أنّ المعاملة فيه معه سبحانه . ثمّ أكّد التكاليف المذكورة في الآية بقوله : « ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذكّرون » .

قوله تعالى : « وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولاتتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله » إلى آخر الآية قرىء : «وأنّ» بفتح الهمزة وتشديد النون وتخفيفها وكأنّه بالعطف على موضع قوله : «أن لاتشركوا به شيئاً» وقرىء بكسر الهمزة على الاستئناف .

والّذي يعطيه سياق الآيات أن يكون مضمون هذه الآية أحد الوصايا الّتي اُمر النبيّ صلى الله عليه وآله أن يتلوها عليهم ويخبرهم بها حيث قيل : «قل تعالوا أتل ماحرّم ربّكم عليكم» ، ولازم ذلك أن يكون قوله : « وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه» مسوقاً لا لتعلّق الغرض به بنفسه لأنّ كلّيّات الدين قد تمّت في الآيتين السابقتين عليه بل ليكون توطئة وتمهيداً لقوله بعده : و«لاتتّبعوا السبل» كما أنّ هذه الجملة بعينها كالتوطئة لقوله : «فتفرّق بكم عن سبيله» فالمراد بالآية أن لاتتفرّقوا عن سبيله ولاتختلفوا فيه ، فتكون الآية مسوقة سوق قوله : «شرع لكم من الدين ما وصّى به نوحاً والّذي أوحينا إليك وما وصّينا به إبراهيم و موسى و عيسى أن أقيموا الدّين ولاتتفرّقوا فيه» (الشورى : ١٣) فالأمر في الآية بإقامة الدين هو ما وصّى من الدين المشروع كأنّه اُعيد ليكون تمهيداً للنهي عن التفرّق في الدين .

فالمعنى : وممّا حرّم ربّكم عليكم ووصّاكم به أن لا تتّبعوا السبل الّتي دون هذا الصراط المستقيم الّذي لا يقبل التخلّف والاختلاف وهي غير سبيل الله فإنّ اتّباع السبل دونه يفرّقكم عن سبيله فتختلفون فيه فتخرجون من الصراط المستقيم إذ الصراط المستقيم لا اختلاف بين أجزائه ولا بين سالكيه .

ومقتضى ظاهر السياق أن يكون المراد بقوله : «صراطي» صراط النبيّ صلى الله عليه وآله فإنّه هو الّذي يخاطب الناس بهذه التكاليف عن أمر من ربّه إذ يقول : «قل تعالوا أتل» الخ فهو المتكلّم معهم المخاطب لهم ، ولله سبحانه في الآيات مقام الغيبة حتّى في ذيل هذه الآية إذ يقول : «فتفرّق بكم عن سبيله ذلكم وصّاكم به » ولا ضير في نسبة الصراط المستقيم إلى النبيّ صلّى الله عليه وآله فقد نصب الصراط المستقيم إلى جمع من عباده الّذين أنعم الله عليهم من النبيّين والصدّيقين والشهداء والصالحين في قوله : «اهدنا الصراط المستقيم * صراط الّذين أنعمت عليهم» (الحمد : ٧) .

لكنّ المفسّرين كأنّهم تسلّموا أنّ ضمير التكلّم في قوله : «صراطي» لله سبحانه ففي الآية نوع من الالتفات لكن لا في قوله : «صراطي» بل في قوله : «عن سبيله» فإنّ معنى الآية: تعالوا أتل عليكم ما وصّاكم به ربّكم وهو أنّه يقول لكم : « أنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه» أو وصيّته «أنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيلي» فالالتفات ـ كما مرّ ـ إنّما هو في قوله : «عن سبيله» .

و كيف كان فهو تعالى في الآية يسمّي ما ذكره من كلّيّات الدين بأنّه صراطه المستقيم الّذي لا تخلّف في هداية سالكيه وإيصالهم إلى المقصد ولا اختلاف بين أجزائه ولا بين سالكيه ماداموا عليه فلا يتفرّقون البتّة ثمّ ينهاهم عن اتّباع سائر السبل فإنّ من شأنها إلقاء الخلاف و التفرقة لأنّها طرق الأهواء الشيطانيّة الّتي لا ضابط يضبطها بخلاف سبيل الله المبنيّ على الفطرة والخلقة ولا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم . ثمّ أكّد سبحانه حكمه في الآية بقوله : «ذلكم وصّاكم به لعلّكم تتّقون» .

و قد اختلفت الخواتيم في الآيات الثلاث فختمت الآية الأُولى بقوله : « ذلكم وصّاكم به لعلّكم تعقلون » والثانية بقوله : « ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذكّرون» والثالثة بقوله : «ذلكم وصّاكم به لعلّكم تتّقون » .

و لعلّ الوجه في ذلك أنّ الأُمور المذكورة في الآية الأُولى و هي الشرك بالله العظيم وعقوق الوالدين وقتل الأولاد من إملاق و قربان الفواحش الشنيعة وقتل النفس المحترمة من غير حقّ ممّا تدرك الفطرة الإنسانيّة حرمتها في بادىء نظرها ولا يجترىء عليها الإنسان الّذي يتميّز عن سائر الحيوان بالعقل إلّا إذا اتّبع الأهواء وأحاطت به العواطف المظلمة الّتي تضرب بحجاب ثخين دون العقل. فمجرّد الاعتصام بعصمة العقل في الجملة و الخروج عن خالصة الأهواء يكشف للإنسان عن حرمتها وشآمتها على الإنسان بما هو إنسان ، و لذلك ختمت بقوله : « ذلكم وصّاكم به لعلّكم تعقلون» .

و ما ذكر منها في الآية الثانية و هي الاجتناب عن مال اليتيم ، و إيفاء الكيل و الميزان بالقسط ، والعدل في القول ، والوفاء بعهد الله أُمور ليست بمثابة ما تليت في الآية الأُولى من الظهور بل يحتاج الإنسان مع تعبّيه بالعقل في إدراك حالها إلى التذكّر وهو الرجوع

إلى المصالح والمفاسد العامّة المعلومة عند العقل الفطريّ حتّى يدرك ما فيها من المفاسد الهادمة لبنيان مجتمعه المشرفة به وبسائر بني نوعه إلى التهلكة فما ذا يبقى من الخير في مجتمع إنسانيّ لا يرحم فيه الصغير والضعيف، و يطفّف فيه الكيل و الوزن، و لا يعدل فيه في الحكم والقضاء، ولا يصغى فيه إلى كلمة الحقّ، ولهذه النكتة ختمت الآية بقوله: «ذلكم وصّاكم به لعلّكم تذكّرون».

والغرض المسوق له الآية الثالثة هو النهي عن التفرّق والاختلاف في الدّين باتّباع سبل غير سبيل الله، واتّباع هاتيك السبل من شأنه أنّ التقوى الدينيّ لا يتمّ إلّا بالاجتناب عنه.

وذلك أنّ التقوى الدينيّ إنّما يحصل بالتبصّر في المناهي الإلهيّة والورع عن محارمه بالتعقّل والتذكّر وبعبارة أخرى بالتزام الفطرة الإنسانيّة الّتي بني عليها الدين و قد قال تعالى: «ونفس وما سوّاها فألهمها فجورها وتقواها» (الشمس: ٨) وقد وعد الله المتّقين إن اتّقوا يمدهم بما يتّضح به سبيلهم و يفرّق به بين الحقّ و الباطل عند هم فقال: «ومن يتّق الله يجعل له مخرجاً» (الطلاق: ٢) و قال: «إن تتّقوا الله يجعل لكم فرقاناً» (الأنفال: ٢٩).

فهو على صراط التقوى مادام ملازماً لطريق التعقّل والتذكّر جارياً على مجرى الفطرة، وإذا انحرف إلى الخارج من هذا الصراط وليس إلّا اتّباع الأهواء والإخلاد إلى الأرض والاغترار بزينة الحياة الدنيا جذبته الأهواء والعواطف إلى الاسترسال والعكوف على مخالفة العقل السليم و ترك التقوى الدينيّ من غير مبالاة بما يهدّده من شؤم العاقبة كالسكران لا يدري ما يفعل ولا ما يفعل به.

والأهواء النفسانيّة مختلفة لا ضابط يضبطها ولا نظام يحكم عليها يجتمع فيه أهلها ولذلك لا تكاد ترى اثنين من أهل الأهواء يتلازمان في طريق أو يتصاحبان إلى غاية، وقد عدّ الله سبحانه لهم في كلامه سبلاً شتّى كقوله: «ولتستبين سبيل المجرمين» (الأنعام: ٥٥) وقوله: «ولا تتّبع سبيل المفسدين» (الأعراف: ١٤٢) وقوله: «ولا تتّبعانّ سبيل الّذين لا يعلمون» (يونس: ٨٩) وقوله في المشركين: «إن يتّبعون إلّا الظنّ و ما تهوى الأنفس و

لقد جاءهم من ربّهم الهدى» (النجم :٢٣) وأنت إن تتبّعت آيات الهدى والضلال والاتّباع والإطاعة وجدت في هذا المعنى شيئاً كثيراً .

و بالجملة التقوى الدينيّ لا يحصل بالتفرّق والاختلاف ، والورود في أيّ مشرعة شرعت ، والسلوك من أيّ واد لاح لسالكه بل بالتزام الصراط المستقيم الّذي لاتخلّف فيه ولااختلاف فذلك هو الّذي يرجى معه التلبّس بلباس التقوى ، ولذلك عقّب الله سبحانه قوله : « و لاتتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله » بقوله : « ذلكم وصّاكم به لعلّكم تتّقون » .

وقال في روح المعاني : و ختمت الآية الاُولى بقوله سبحانه : « لعلّكم تعقلون » و هذه ـ يعني الثانية ـ بقوله : «لعلّكم تذكّرون» لأنّ القوم كانوا مستمرّين على الشرك و قتل الأولاد وقربان الزنا و قتل النفس المحرّمة بغيرحق غيرمستنكفين و لا عاقلين قبحها فنها هم لعلّهم يعقلون قبحها فيستنكفوا عنها ويتركوها ، وأمّا حفظ أموال اليتامى عليهم و إيفاء الكيل والعدل في القول و الوفاء بالعهد فكانوا يفعلونه و يفتخرون بالاتّصاف به فأمرهم الله تعالى بذلك لعلّهم يذّكّرون أن عرض لهم نسيان ، قاله القطب الرازيّ . انتهى .

وأنت خبير بأنّ الّذي ذكره من اتّصافهم بحفظ أموال اليتامى وإيفاء الكيل والعدل في القول لايوافق ما ضبط التاريخ من خصال العرب الجاهليّة . على أنّ الّذي فسّر به التذكّر إنّما هو معنى الذكر دون التذكّر في عرف القرآن .

ثمّ قال : وقال الإمام ـ يعني الرازيّ ـ في التفسير الكبير : السبب في ختم كلّ آية بما ختمت أنّ تكاليف الخمسة المذكورة في الآية الاُولى ظاهرة جليّة فوجب تعقّلها و تفهّمها والتكاليف الأربعة المذكورة في هذه الآية ـ يعني الثانية ـ اُمور خفيّة غامضة لابدّ فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتّى يقف على موضوع الاعتدال وهو التذكّر . انتهى .

وما ذكره من الوجه قريب المأخذ ممّا قدّمناه غير أنّ الاُمور الأربعة المذكورة في الآية الثانية ممّا يناله الإنسان بأدنى تأمّل ، وليست بذاك الخفاء والغموض الّذي وصفه ، ولذا التجأ إلى إرجاع التذكّر إلى الوقوف على حدّ الاعتدال فيها دون أصلها فأفسد بذلك

معنى الآية فإنّ مقتضى السياق رجوع رجاء التذكّر إلى أصل ما وصّي به فيها، والّذي يحتاج منها بحسب الطبع إلى الوقوف على حدّ اعتداله هما الأمران الأوّلان أعني قربان مال اليتيم و إيفاء الكيل والوزن، و قد تدورك أمرهما بقوله : «لا نكلّف نفساً إلّا وسعها» فافهم ذلك .

ثمّ قال في الآية الثالثة : قال أبو حيّان : ولمّا كان الصراط المستقيم هو الجامع للتكاليف وأمر سبحانه باتّباعه ونهى عن اتّباع غيره من الطرق ختم ذلك بالتقوى الّتي هي اتّقاء النار إذ من اتّبع صراطه نجا النجاة الأبديّة، وحصل على السعادة السرمديّة انتهى .

وهو مبنيّ على جعل الأمر باتّباع الصراط المستقيم في الآية ممّا تعلّق به القصد بالأصالة وقد تقدّم أنّ مقتضى السياق كونه مقدّمة للنهي عن التفرّق باتّباع السبل الاُخرى، وتوطئة لقوله : «ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله» .

قوله تعالى : «ثمّ آتينا موسى الكتاب تماماً على الّذي أحسن» إلى آخر الآية لمّا كان ما ذكره ووصّى به من كلّيّات الشرائع تكاليف مشرّعة عامّة لجميع ما اُوتي الأنبياء من الدين، وهي اُمور كلّيّة مجملة صحّح ذلك الالتفات إلى بيان أنّه تعالى بعد ما شرعها للجميع إجمالاً فصّلها حيث اقتضت تفصيلها: لموسى عليه السلام أوّلاً فيما أنزل عليه من الكتاب، وللنبيّ صلى الله عليه وآله ثانياً فيما أنزله عليه من كتاب مبارك فقال تعالى : «ثمّ آتينا موسى الكتاب تماماً على الّذي أحسن وتفصيلاً لكلّ شيء» الخ .

فمعنى الآية : أنّا بعد ما شرعنا ما شرعنا من إجمال الشرائع الدينيّة آتينا موسى الكتاب تماماً تتمّ به نقيصة من أحسن منهم من حيث الشرع الإجماليّ وتفصيلاً يفصّل به كلّ شيء من فروع هذه الشرائع الإجماليّة ممّا يحتاج إليه بنو إسرائيل وهدى ورحمة لعلّهم بلقاء ربّهم يؤمنون . هذا هو الّذي يعطيه سياق الآية المتّصل بسياق الآيات الثلاث السابقة .

فقوله : «ثمّ آتينا موسى الكتاب» رجوع إلى السياق السابق الّذي قبل قوله : «قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم» الآيات ، وهو خطاب الله لنبيّه صلى الله عليه وآله بصيغة

المتكلّم مع الغير ، وقد اُفيد بالتأخير المستفاد من لفظة « ثمّ » أنّ هذا الكتاب إنّما اُنزل ليكون تماماً وتفصيلاً للإجمال الّذي في تلك الشرائع العامّة الكلّيّة .

وقد وجّه المفسّرون قوله : « ثمّ آتينا موسى الكتاب » بوجوه غريبة :

منها : أنّ في الكلام حذفاً والتقدير : ثمّ قل يا محمّد آتينا موسى الكتاب .

ومنها : أنّ التقدير : ثمّ اُخبركم أنّ موسى اُعطي الكتاب .

ومنها : أنّ التقدير : ثمّ أتلو عليكم : آتينا موسى الكتاب .

ومنها : أنّه متّصل بقوله في قصّة إبراهيم : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب » والنظم : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب ثمّ آتينا موسى الكتاب » .

والّذي دعاهم إلى هذه التكلّفات أنّ التوراة قبل القرآن ولفظة « ثمّ » تقتضي التراخي ولازمه نزول التوراة بعد القرآن وقد قيل قبل ذلك : « قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم » . وما تقدّم من البيان يكفيك مؤونة هذه الوجوه .

وقوله : « تماماً على الّذي أحسن » يبيّن أنّ إنزال الكتاب لتتمّ به نقيصة الّذين أحسنوا من بني إسرائيل في العمل بهذه الشرائع الكلّيّة العامّة ، وقد قال تعالى في قصّة موسى بعد نزول الكتاب : « وكتبنا له في الألواح من كلّ شيء موعظة وتفصيلاً لكلّ شيء فخذها بقوّة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها » (الأعراف : ١٤٥) وقال : « وادخلوا الباب سجّداً وقولوا حطّة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين » (البقرة : ٥٨) وعلى هذا فالموصول في قوله : « على الّذي أحسن » يفيد الجنس .

وقد ذكروا في معنى الجملة وجوهاً اُخرى فقيل : المعنى : تماماً على إحسان موسى بالنبوّة والكرامة ، وقيل : المعنى : إتماماً للنعمة على الّذين أحسنوا من المؤمنين ، وقيل : المعنى : إتماماً للنعمة على الأنبياء الّذين أحسنوا ، وقيل : المعنى : تماماً لكرامته في الجنّة على إحسانه في الدنيا ، وقيل : المعنى تماماً على الّذي أحسن الله إلى موسى من الكرامة بالنبوّة وغيرها ، وقيل : إنّه متّصل بقصّة إبراهيم والمعنى : تماماً للنعمة على إبراهيم . وضعف الجميع ظاهر .

وقوله : « وتفصيلاً لكلّ شيء » أي ممّا يحتاج إليه بنو إسرائيل أو ينتفع به غيرهم

ممّن بعدهم ، وهدىً يهتدى به ورحمة ينعمون بها . وقوله : « لعلّهم بلقاء ربّهم يؤمنون » فيه إشارة إلى أنّ بني إسرائيل كانوا يتثاقلون أو يستنكفون عن الإيمان بلقاء الله واليوم الآخر ، وممّا يؤيّده أنّ التوراة الحاضرة الّتي يذكر القرآن أنّها محرّفة لا يوجد فيه ذكر من البعث يوم القيامة ، وقد ذكر بعض المورّخين منهم أنّ شعب إسرائيل ما كانت تعتقد المعاد .

قوله تعالى : « و هذا كتاب أنزلناه مبارك » إلى آخرالآية أي و هذا كتاب مبارك يشارك كتاب موسى فيما ذكرناه من الخصيصة فاتّبعوه الخ .

قوله تعالى : «أن تقولوا إنّما اُنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا» الخ «أن تقولوا» معناه كراهة أن تقولوا ، أو لئلّا تقولوا ، وهو شائع في الكلام ، وهو متعلّق بقوله في الآية السابقة : « أنزلناه » .

وقوله : «طائفتين من قبلنا » يراد به اليهود والنصارى اُنزل عليهما التوراة والإنجيل، وأمّا كتب الأنبياء النازلة قبلهما ممّا يذكره القرآن مثل كتاب نوح و كتاب إبراهيم عليه السلام فلم يكن فيها تفصيل الشرائع و إن اشتملت على أصلها ، و أمّا سائر ما ينسب إلى الأنبياء عليهم السلام من الكتب كزبور داود عليه السلام و غيره فلم تكن فيها شرائع ولا لهم بها عهد .

والمعنى أنّا أنزلنا القرآن كراهة أن تقولوا : إنّ الكتاب الإلهيّ المفصّل لشرائعه إنّما اُنزل على طائفتين من قبلنا هم اليهود والنصارى و إنّا كنّا غافلين عن دراستهم وتلاوتهم ، ولا بأس علينا مع الغفلة .

قوله تعالى : « أوتقولوا لوأنّا اُنزل علينا الكتاب لكنّا أهدى منهم» إلى آخر الآية أي من الّذين اُنزل إليهم الكتاب قبلنا ، وقوله : « فقد جاءكم بيّنة من ربّكم » تفريع لقوليه : « أن تقولوا» «أوتقولوا »جميعاً ، وقدبدّل الكتاب بالبيّنة ليدلّ بهعلى ظهور حجّتهووضوح دلالته بحيث لا يبقى عذرلمعتذر ولا علّة لمتعلّل ، و الصدف الإعراض ومعنى الآية ظاهر .

﴿بحث روائي﴾

في تفسير العيّاشيّ عن أبي بصير قال : كنت جالساً عند أبي جعفر عليه‌السلام و هو متّكٍ على فراشه إذ قرأ الآيات المحكمات الّتي لم ينسخهنّ شيء من الأنعام قال : شيّعها سبعون ألف ملك : « قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم أن لا تشركوا به شيئاً » .

و في الدرّ المنثور أخرج عبد بن حميد و ابن أبي حاتم و أبو الشيخ و ابن مردويه والحاكم وصحّحه عن عبادة بن الصامت قال : قال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله‌وسلم : أيّكم يبايعني على هؤلاء الآيات الثلاث ؟ ثمّ تلاه : « قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم » إلى ثلاث آيات .

ثمّ قال : فمن وفى بهنّ فأجره على الله ، ومن انتقص منهنّ شيئاً فأدركه الله في الدنيا كانت عقوبته ، و من أخّره إلى الآخرة كان أمره إلى الله إن شاء آخذه و إن شاء عفى عنه .

أقول : والرواية لا تخلو عن شيء فإنّ فيما ذكر في الآيات الشرك بالله ولا تكفي فيه عقوبة الدنيا ولا تناله مغفرة في الآخرة بنصّ القرآن قال تعالى : « إنّ الله لا يغفر أن يشرك به » (النساء : ٤٨) وقال : « إنّ الّذين كفروا وماتوا وهم كفّار اُولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين * خالدين فيها لا يخفّف عنهم العذاب ولا هم ينظرون » (البقرة : ١٦٢) .

على أنّ ظاهر الرواية كون هذه الأحكام ممّا يختصّ بهذه الشريعة كما يشعر به ما نقل من بعض الصحابة والتابعين كالّذي رواه في الدرّ المنثور عن جمع عن ابن مسعود قال : من سرّه أن ينظر إلى وصيّة محمّد الّتي عليها خاتمه فليقرء هؤلاء الآيات : قل تعالوا أتل ما حرّم ربّكم عليكم ـ إلى قوله ـ لعلّكم تتّقون ، ونظيره ما روي عن منذر الثوريّ عن الربيع بن خيثم .

و في تفسير العيّاشيّ عن عمرو بن أبي المقدام عن أبيه عن عليّ بن الحسين عليه‌السلام : الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال : ما ظهر من نكاح امرأة الأب وما بطن منها الزنا .

أقول : وهو من قبيل ذكر بعض المصاديق .

و في الدرّ المنثور أخرج أحمد و عبد بن حميد والنسائيّ والبزّاز وابن المنذر و ابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه والحاكم وصحّحه عن ابن مسعود قال : خطّ رسول الله صلى الله عليه وآله خطّاً بيده ثمّ قال : هذا سبيل الله مستقيماً ، ثمّ خطّ خطوطاً عن يمين ذلك الخطّ و عن شماله ثمّ قال : وهذه السبل ليس منها سبيل إلّا عليه شيطان يدعو إليه ثمّ قرأ : وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله .

وفيه أخرج أحمد وابن ماجه وابن أبي حاتم وابن مردويه عن جابر بن عبدالله قال : كنّا جلوساً عند النبيّ صلى الله عليه وآله فخطّ خطّاً هكذا أمامه فقال : هذا سبيل الله ، و خطّين عن يمينه وخطّين عن شماله فقال : هذا سبيل الشيطان ثمّ وضع يده في الخطّ الأوسط وقرأ : « وأن هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه » الآية .

و في تفسير القميّ : أخبرنا الحسن بن عليّ عن أبيه عن الحسين بن سعيد عن محمّد بن سنان عن أبي خالد القمّاط عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتّبعوا السبل فتفرّق بكم عن سبيله » قال : نحن السبيل فمن أبى فهذه السبل فقد كفر .

أقول : وهو من الجري ، والّذي ذكره عليه السلام مستفاد من قوله تعالى : « قل لا أسألكم عليه أجراً إلّا المودّة في القربى » (الشورى : ٢٣) . إذا انضمّ إلى قوله : « قل ما أسألكم عليه من أجر إلّا من شاء أن يتّخذ إلى ربّه سبيلاً » (الفرقان : ٥٧) .

و قد وردت عدّة روايات من طرق الشيعة و أهل السنّة أنّ عليّاً هو الصراط المستقيم ، وقد تقدّمت الإشارة إليها في تفسير سورة الفاتحة في الجزء الأوّل من الكتاب .



* * *

هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا قُلِ انتَظِرُوا إِنَّا مُنتَظِرُونَ (١٥٨) إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (١٥٩) مَن جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَن جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ (١٦٠) .

﴿ بيان ﴾

الآيات متّصلة بما قبلها وهي تتضمّن تهديد من استنكف من المشركين عن الصراط المستقيم وتفرّق شيعاً ، و تبرئة النبيّ صلى الله عليه وآله من المفرّقين دينهم ، و وعداً حسناً لمن جاء بالحسنة وإنجازاً للجزاء .

قوله تعالى : « هل ينظرون إلّا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربّك أو يأتي بعض آيات ربّك » استفهام إنكاريّ في مقام لا تنفع فيه عظة و لا تنجح فيه دعوة فالاُمور المذكورة في الآية لا محالة اُمور لا تصحب إلّا القضاء بينهم بالقسط والحكم الفصل بإذهابهم وتطهير الأرض من رجسهم .

ولازم هذا السياق أن يكون المراد بإتيان الملائكة نزولهم بآية العذاب كما يدلّ عليه قوله تعالى : « و قالوا يا أيّها الّذي نزّل عليه الذكر إنّك لمجنون * لو ما تأتينا بالملائكة إن كنت من الصادقين * ما ننزّل الملائكة إلّا بالحقّ وما كانوا إذاً منظرين (الحجر : ٨) .

ويكون المراد بإتيان الربّ هو يوم اللقاء و هو الانكشاف التامّ لأنّه التوحيد بحيث لا يبقى عليه ستر كما هو شأن يوم القيامة المختصّ بانكشاف الغطاء ، والمصحّح لإطلاق الإتيان على ذلك هو الظهور بعد الخفاء والحضور بعد الغيبة جلّ شأنه عن الاتّصاف بصفات الأجسام .

وربّما يقال : إنّ المراد إتيان أمر الربّ وقدمرّ نظيره في قوله تعالى: «هل ينظرون إلّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام» (البقرة : ٢١٠) في الجزء الثاني من الكتاب .

ويكون المراد بإتيان بعض آيات الربّ إتيان آية تلازم تبدّل نشأة الحياة عليهم بحيث لاسبيل إلى العود إلى فسحة الاختيار كآية الموت الّتي تبدّل نشأة العمل نشأة الجزاء البرزخيّ أو تلازم استقرار ملكة الكفر والجحود في نفوسهم استقراراً لايمكنهم معه الإذعان بالتوحيد والإقبال بقلوبهم إلى الحقّ إلّا ماكان بلسانهم خوفاً من شمول السخط والعذاب كما ربّما دلّ عليه قوله تعالى : «وإذا وقع القول عليهم أخرجنا لهم دابّة من الأرض تكلّمهم أنّ الناس كانوا بآياتنا لايوقنون » (النمل : ٨٢) .

و كذا قوله تعالى : « ويقولون متى هذا الفتح إن كنتم صادقين * قل يوم الفتح لاينفع الّذين كفروا إيمانهم ولاهم ينظرون» (السجدة : ٢٩) فإنّ الظاهر أنّ المراد بالفتح هو الفتح للنبيّ صلى‌الله‌عليه‌وآله بالقضاء بينه وبين اُمّته بالقسط كما حكاه الله تعالى عن شعيب عليه‌السلام في قوله: «ربّنا افتح بيننا وبين قومنا بالحقّ وأنت خير الفاتحين» (الأعراف : ٨٩) وحكاه عن رسله في قوله : «واستفتحوا وخاب كلّ جبّار عنيد» (إبراهيم : ١٥) .

أو تلازم بأساً من الله تعالى لامردّ له ولا محيص عنه فيضطرّهم إلى الإيمان ليتّقوا به أليم العذاب لكن لاينفعهم ذلك فلاينفع من الإيمان إلّا ماكان عن اختيار كما يدلّ عليه قوله تعالى : «فلمّا رأوا بأسنا قالوا آمنّا بالله وحده و كفرنا بما كنّا به مشركين * فلم يك ينفعهم إيمانهم لمّا رأوا بأسنا سنّة الله الّتي قد خلت في عباده وخسر هنالك الكافرون» (المؤمن : ٨٥) .

فهذه أعني إتيان الملائكة أو إتيان الربّ أو إتيان بعض آياته اُمور تصاحب القضاء بينهم بالقسط وهم لكونهم لا تؤثّر فيهم حجّة ولاتنفعهم موعظة لا ينظرون إلّا ذلك و إن

ذهلوا عنه فإنّ الواقع أمامهم علموا أوجهلوا .

وربّما قيل : إنّ الاستفهام للتهكّم فإنّهم كانوا يقترحون على النبيّ صلى الله عليه وآله أن ينزّل عليهم الملائكة أو يروا ربّهم أو يأتيهم بآية كما اُرسل الأوّلون فكأنّه قيل: هؤلاء لا يريدون حجّة وإنّما ينتظرون ما اقترحوه من الاُمور .

وهذا الوجه غير بعيد بالنسبة إلى صدر الآية لكنّ ذيلها أعني قوله : «يوم يأتي بعض آيات ربّك» إلخ لا يلائمه تلك الملاءمة فإنّ التهكّم لا يتعدّى فيه إلي بيان الحقائق و تفصيل الآثار.

قوله تعالى : «يوم يأتي بعض آيات ربّك» إلى آخر الآية يشرح خاصّة يوم ظهور هذه الآيات ، وهي في الحقيقة خاصّة نفس الآيات وهي أنّ الإيمان لا ينفع نفساً لم تؤمن قبل ذلك اليوم إيمان طوع و اختيار أو آمنت قبله ولم تكن كسبت في إيمانها خيراً ولم تعمل صالحاً بل انهمكت في السيّئات والمعاصي إذ لا توبة لمثل هذا الإنسان قال تعالى: « وليست التوبة للّذين يعملون السيّئات حتّى إذا حضر أحدهم الموت قال إنّي تبت الآن» (النساء : ١٨) فالنفس الّتي لم تؤمن من قبل إيمان طوع ورضىً أو آمنت بالله و كذّبت بآيات الله ولم تعتن بشيء من شرائع الله واسترسلت في المعاصي الموبقة ولم تكتسب شيئاً من صالح العمل فيما كان عليها ذلك ثمّ شاهدت البأس الإلهيّ فحملها الاضطرار إلى الإيمان لتردّ به بأس الله تعالى لم ينفعها ذلك ، ولم يردّ عنها بأساً ولا يردّ بأسه عن القوم المجرمين .

وفي الآية من بديع النظم و لطيف السياق أنّه كرّر فيها لفظ « ربّك » ثلاث مرّات ، وليس إلّا لتأييد النبيّ صلى الله عليه وآله تجاه خصمه وهم المشركون حيث كانوا يفتخرون بأربابهم ويباهون بأوثانهم ليعتزّ بربّه ويثبت به قلبه و يربط جاشه في دعوته إن نجحت وإلّا فبالقضاء الفصل الّذي يقضي به ربّه بينه وبين خصمه ثمّ أكّد ذلك و زاد في طمأنة نفسه بقوله في ختام الآية : «قل انتظروا إنّا منتظرون» أي فانتظر أنت ما هم منتظرون، و أخبرهم أنّك في انتظاره ، ومرهم أن ينتظروه فهو الفصل وليس بالهزل .

ومن هنا يظهر أنّ الآية تتضمّن تهديداً جدّيّاً لا تخويفاً صوريّاً وبه يظهر فساد

ماذكره بعضهم في دفع قول القائل : إنّ الاستفهام في الآية للتهكّم فقال : إنّ هذه الآيات الثلاث هي ماينتظرونه كغيرهم في نفس الأمر فلايصحّ أن يراد بهذا البعض شيء ممّا اقترحوه لأنّ إيتاء الآيات المقترحة على الرسل يقتضي في سنّة الله هلاك الاُمّة بعذاب الاستئصال إذا لم تؤمن به ، والله لايهلك اُمّة نبيّ الرحمة . انتهى .

وفيه : أنّ دلالة الآيات القرآنيّة على أنّ هذه الاُمّة سيشملهم القضاء بينهم بالقسط والحكم الفصل ممّا لاسترة عليها كقوله : « ولكلّ اُمّة رسول فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لايظلمون* ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين* قل لا أملك لنفسي ضرّاً ولا نفعاً إلّا ماشاء الله لكلّ اُمّة أجل ـ إلى أن قال ـ ويستنبئونك أحقّ هو قل إي وربّي إنّه لحقّ وما أنتم بمعجزين » إلى آخر الآيات (يونس : ٤٧ـ٥٥) .

وقد استدلّ بالآية على أنّ الإيمان لاأثر له إذا لم يقترن بالعمل ، وهو حقّ في الجملة لامطلقاً فإنّ الآية في مقام بيان أنّ من كان في وسعه أن يؤمن بالله فلم يؤمن أو في وسعه أن يؤمن ويعمل صالحاً فآمن ولم يعمل صالحاً حتّى لحقه البأس الإلهيّ الشديد الّذي يضطرّه إلى ذلك فإنّه لاينتفع بإيمانه ، وأمّا من آمن طوعاً فأدركه الموت ولم يمهله الأجل حتّى يعمل صالحاً ويكسب في إيمانه خيراً فإنّ الآية غير متعرّضة لبيان حاله بل الآية لاتخلو عن إشعار أودلالة على أنّ النافع إنّما هو الإيمان إذا كان عن طوع ولم يحط به الخطيئة ولم تفسده السيّئة .

وفي قوله : « لاينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت » الفصل بين الموصوف و الوصف بفاعل الفعل وهو إيمانها وكأنّه للاحتراز عن الفصل الطويل بين الفعل وفاعله ، واجتماع « في إيمانها » و « إيمانها » في اللفظ .

قوله تعالى : « إنّ الّذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء » إلخ وجه الكلام السابق وإن كان مع المشركين وقد ابتلوا بتفريق الدين الحنيف ، وكان أيضاً لأهل الكتاب نصيب من الكلام وربّما لوّح إليهم بعض التلويح ولازم ذلك أن ينطبق قوله : « الّذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً » على المشركين بل عليهم وعلى اليهود والنصارى لاشتراك الجميع في التفرّق والاختلاف في الدين الإلهيّ .

لكن اتّصال الكلام بالآيات المبيّنة للشرائع العامّة الإلهيّة الّتي تبتدىء بالنهي عن الشرك وتنتهي إلى النهي عن التفرّق عن سبيل الله يستدعي أن يكون قوله : « الّذين فرّقوا دينهم وكانوا شيعاً » موضوعاً لبيان حال النبيّ ﷺ مع من كان هذا وصفه فالإتيان بصيغة الماضي في قوله : «فرّقوا دينهم » لبيان أصل التحقّق سواء كان في الماضي أو الحال أو المستقبل لا تحقّق الفعل في الزمان الماضي فحسب .

ومن المعلوم أنّ تمييز النبيّ ﷺ و إخراجه من اُولئك المختلفين في الدين المتفرّقين شيعة شيعة كلّ شيعة يتبع إماماً يقودهم ليس إلّا لأنّه رسول يدعو إلى كلمة الحقّ ودين التوحيد ، ومثال كامل يمثّل بوجوده الإسلام و يدعو بعمله إليه فيعود معنى قوله : «لست منهم في شيء » إلى أنّهم ليسوا على دينك الّذي تدعو إليه ، ولا على مستوى طريقك الّذي تسلكه .

فمعنى الآية أنّ الّذين فرّقوا دينهم بالاختلافات الّتي هي لامحالة ناشئة عن العلم ـ وما اختلف الّذين اُوتوه إلّا بغياً بينهم ـ والانشعابات المذهبيّة ليسوا على طريقتك الّتي بنيت على وحدة الكلمة ونفي الفرقة إنّما أمرهم في هذا التفريق إلى ربّهم لا يماسّك منهم شيء فينبّئهم يوم القيامة بما كانوا يفعلون و يكشف لهم حقيقة أعمالهم الّتي هم رهناؤها .

وقد تبيّن بما مرّ أن لاوجه لتخصيص الآية بتبرئته ﷺ من المشركين أو منهم ومن اليهود والنصارى ، أو من المختلفين بالمذاهب والبدع من هذه الاُمّة فالآية عامّة تعمّ الجميع .

قوله تعالى : «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيّئة فلايجزى إلّا مثلها وهم لايظلمون » الآية تامّة في نفسها تكشف عن منّة إلهيّة يمتنّ بها على عباده أنّه يجازي الحسنة بعشر أمثالها ، ولا يجازي السيّئة إلّا بمثلها أي يحسب الحسنة عشرة و السيّئة واحدة ولايظلم في الإيفاء فلا ينقص من تلك ولا يزيد في هذه ، إن أمكن أن يزيد في جزاء الحسنة فيزيد على العشر كما يدلّ عليه قوله : « مثل الّذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبّة أنبتت سبع سنابل في كلّ سنبلة مائة حبّة والله يضاعف

لمن يشاء » (البقرة : ٢٦١) و أمكن أن يعفوعن السيّئة فلا يحسب حتّى المثل الواحد .

لكنّها أعني الآية باتّصالها بما تقدّمها و انتظامها معها في سياق واحد تفيد معنى آخر كأنّه قيل بعد سرد الكلام في الآيات السابقة في الاتّفاق و الاجتماع على الحقّ والتفرّق فيه : فهاتان خصلتان حسنة وسيّئة يجزي فيهما مايماثلهما ولاظلم فإنّ الجزاء يماثل العمل فمن جاء بالحسنة فله مثلها و يضاعف له ومن جاء بالسيّئة و هي الاختلاف المنهيّ عنه فلا يجزى إلّا سيّئة مثلها ولا يطمعنّ في الجزاء الحسن ، وعاد المعنى إلى نظيرمااستفيد منقوله : «وجزاءسيّئةسيّئةمثلها » (الشورى : ٤٠) أنّ المراد به بيان مماثلة جزاء السيّئة لها في كونها سيّئة لا يرغب فيها لا إثبات الوحدة ونفي المضاعفة .

«بحث روائي»

في تفسير العيّاشيّ عن زرارة وحمران ومحمّد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام في قوله : « يوم يأتي بعض آيات ربّك لا ينفع نفساً إيمانها » قال : طلوع الشمس من المغرب وخروج الدابّة والدخان ، والرجل يكون مصرّا ولم يعمل عمل الإيمان ثمّ تجيء الآيات فلا ينفعه إيمانه .

أقول : و قوله : الرجل يكون مصرّا الخ تفسير لقوله : « أو كسبت في إيمانها خيراً » على ما قدّمناه ويدلّ عليه الرواية الآتية .

وفيه عن أبي بصير عن أحدهما عليهما السلام في قوله : « أو كسبت في إيمانها خيراً » قال : المؤمن العاصي حالت بينه و بين إيمانه كثرة ذنوبه و قلّة حسناته فلم يكسب في إيمانه خيراً .

وفي تفسير القمّيّ حدّثني أبي عن صفوان عن ابن مسكان عن أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام في قوله : « يوم يأتي بعض آيات ربّك » الآية قال : إذا طلعت الشمس من مغربها فكلّ من آمن في ذلك اليوم لا ينفعه إيمانه .

و في الدرّ المنثور أخرج أحمد وعبد بن حميد في مسنده والترمذيّ وأبو يعلى و ابن

أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي سعيد الخدريّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم في قوله : « يوم يأتي بعض آيات ربّك » قال : طلوع الشمس من مغربها .

أقول : والظاهر أنّ الرواية من قبيل الجري وكذا ما تقدّم من الروايات ويمكن أن يكون من التفسير ، وكيف كان فهو يوم تظهر فيه البطشة الإلهيّة الّتي تلجىء الناس إلى الإيمان ولا ينفعهم . وقد ورد طلوع الشمس من مغربها في أحاديث كثيرة جدّاً من طرق الشيعة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام ومن طرق أهل السنّة عن جمع من الصحابة كأبي سعيد الخدريّ و ابن مسعود و أبي هريرة و عبدالله بن عمر و حذيفة و أبي ذرّ وعبدالله بن عبّاس وعبدالله بن أبي أوفى وصفوان بن عسّال وأنس وعبد الرحمن بن عوف و معاوية و أبي أمامة وعائشة وغيرهم و إن اختلفت في مضامينها اختلافاً فاحشاً .

والأنظار العلميّة اليوم لا تمنع تبدّل الحركة الأرضيّة على خلاف ما هي عليه اليوم من الحركة الشرقيّة أو تبدّل القطبين بصيرورة الشماليّ جنوبيّاً و بالعكس إمّا تدريجاً كما يبيّنه الأرصاد الفلكيّة أو دفعة لحادثة جوّيّة كلّيّة هذا كلّه إن لم يكن الكلمة رمزاً اُشير بها إلى سرّ من أسرار الحقائق .

و قد عدّت في الروايات من تلك الآيات خروج دابّة الأرض والدخان و خروج يأجوج و مأجوج و هذه اُمور ينطق بها القرآن الكريم ، و عدّ منها غير ذلك كخروج المهديّ عليه السلام ونزول عيسى بن مريم وخروج الدجّال وغيرها ، وهي وإن كانت من حوادث آخر الزمان لكن كونها ممّا يغلق بها باب التوبة غير واضح .

و في البرهان عن البرقيّ بإسناده عن عبدالله بن سليمان العامريّ عن أبي عبدالله عليه السلام قال : ما زالت الأرض إلّا ولله فيها حجّة يعرف الحلال والحرام ، ويدعو إلى سبيل الله ، ولا تنقطع الحجّة من الأرض إلّا أربعين يوماً قبل يوم القيامة فإذا رفعت الحجّة و اُغلق باب التوبة لم ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل أن ترفع الحجّة ، واُولئك من شرار خلق الله ، وهم الّذين تقوم عليهم القيامة .

أقول : ورواه أبو جعفر محمّد بن جرير الطبريّ في كتاب مناقب فاطمة بسند آخر عن أبي عبدالله عليه السلام .

و في تفسير القمي عن أبيه عن النضر عن الحلبي عن معلّى بن خنيس عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله : « إنّ الّذين فارقوا دينهم و كانوا شيعاً » قال : فارق القوم و الله دينهم .

أقول : أي باختلاف المذاهب ، وقد مرّ حديث اختلاف الاُمّة ثلاثاً و سبعين فرقة .

و في تفسير العيّاشي عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام في الآية قال : كان عليّ عليه السلام يقرؤها : فارقوا دينهم .

أقول : و القراءة مرويّة عنه عليه السلام من بعض طرق أهل السنّة أيضاً على ما في الدرّ المنثور وغيره .

و في البرهان عن البرقي عن أبيه عن النضر عن يحيى الحلبي عن ابن مسكان عن زرارة قال : سئل أبوعبدالله عليه السلام وأنا جالس عن قول الله تبارك وتعالى : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » يجري لهؤلاء ممّن لا يعرف منهم هذا الأمر ؟ فقال : إنّما هي للمؤمنين خاصّة . قلت له : أصلحك الله أرأيت من صام وصلّى واجتنب المحارم وحسن ورعه ممّن لا يعرف ولا ينصب ؟ فقال : إنّ الله يدخل اُولئك الجنّة برحمته .

أقول : والرواية تدلّ على أنّ الأجر بقدر المعرفة ، و في هذا المعنى روايات واردة من طرق الفريقين .

وهناك روايات كثيرة في معنى قوله : « ومن جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » الآية رواها الفريقان وأوردوها في تفسير الآية غير أنّها واردة في تشخيص المصاديق من الصوم والصلاة وغيرها ، تركنا إيرادها لذلك .

***

قُلْ إِنَّنِي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (١٦١) دِيناً قِيَماً مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (١٦٢) قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (١٦٣) قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَبْغِي رَبّاً وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (١٦٤) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ (١٦٥) .

﴿ بيان ﴾

الآيات ختام السورة وهي تحتوي على خلاصة الغرض من دعوته صلى الله عليه وآله في السورة وأنّه متلبّس بالعمل بما يدعو إليه ، وفيها خلاصة الحجج الّتي اُقيمت فيها لإبطال عقيدة الشرك .

قوله تعالى : « قل إنّني هداني ربّي إلى صراط مستقيم » إلى آخر الآيتين . القيم بالكسر فالفتح مخفّف القيام وصف به الدين للمبالغة في قيامه على مصالح العباد ، وقيل : وصف بمعنى القيّم على الأمر .

يأمر الله سبحانه أن يخبرهم بأنّ ربّه الّذي يدعو إليه هداه بهداية إلهيّة إلى صراط مستقيم وسبيل واضح قيّم على سالكيه لا تخلّف فيه ولا اختلاف ديناً قائماً على مصالح الدنيا والآخرة أحسن القيام ـ لكونه مبنيّاً على الفطرة ـ ملّة إبراهيم حنيفاً مائلاً عن التطرّف بالشرك إلى اعتدال التوحيد وما كان من المشركين ، وقد تقدّم توضيح هذه

المعاني في تفسير الآيات السابقة من السورة .

قوله تعالى : « قل إنّ صلاتي و نسكي ومحياي ومماتي لله ـ إلى قوله ـ أوّل المسلمين » النسك مطلق العبادة ، وكثر استعماله في الذبح أو الذبيحة تقرّباً إلى الله سبحانه .

أمره ﷺ ثانياً أن يخبرهم بأنّه عامل بما هداه الله إليه متلبّس به كما أنّه مأمور بذلك ليكون أبعد من التهمة عندهم و أقرب إلى تلقّيهم بالقبول فإنّ من أمارة الصدق أن يعمل الإنسان بما يندب إليه ، ويطابق فعله قوله .

فقال : قل : إنّي جعلت صلاتي ومطلق عبادتي ـ واختصّت الصلاة بالذكر استقلالاً لمزيد العناية بها منه تعالى ـ و محياي بجميع ما له من الشؤون الراجعة إليّ من أعمال وأوصاف وأفعال وتروك ، ومماتي بجميع ما يعود إليّ من اُموره وهي الجهات الّتي ترجع منه إلى الحياة ـ كما قال : كما تعيشون تموتون ـ جعلتها كلّها لله ربّ العالمين من غير أن اُشرك به فيها أحداً فأنا عبد في جميع شؤوني في حياتي ومماتي لله وحده وجّهت وجهي إليه لا أقصد شيئاً ولا أتركه إلّا له ولا أسير في مسير حياتي ولا أرد مماتي إلّا له فإنّه ربّ العالمين ، يملك الكلّ ويدبّر أمرهم .

وقد اُمرت بهذا النحو من العبوديّة ، وأنا أوّل المسلمين لله فيما أراده من العبوديّة التامّة في كلّ باب وجهة .

ومن هنا يظهر أنّ المراد بقوله : « إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله » إظهار الإخلاص العبوديّ أو إنشاؤه فيما يرجع إليه من شؤون العبادة والحياة والموت دون الإخبار عن الإخلاص في العبادة والاعتقاد بأنّ مالك الموت والحياة هو الله تعالى ، والدليل على ما ذكرنا قوله : « وبذلك اُمرت » فظاهر أنّه اُمر بجعل الجميع لله سبحانه بمعنى واحد لا بجعل الأوّلين له إخلاصاً وتسليماً والاعتقاد بأنّ الأخيرين له إلّا بتكلّف .

وفي قوله : « وأنا أوّل المسلمين » دلالة على أنّه ﷺ أوّل الناس من حيث درجة الإسلام ومنزله فإنّ قبله زماناً غيره من المسلمين ، وقد حكى الله سبحانه ذلك عن نوح إذ قال : « واُمرت أن أكون من المسلمين » (يونس: ٧٢) و عن إبراهيم في قوله : « أسلمت

لربّ العالمين » (البقرة : ١٣١) و عنه وعن ابنه إسماعيل في قولهما : « ربّنا واجعلنا مسلمين لك »(البقرة : ١٢٨) وعن لوط في قوله : « فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين» (الذاريات : ٣٦) وعن ملكة سبأ في قوله : « واُوتينا العلم من قبلها و كنّا مسلمين » (النمل :٤٢) إن كان مرادها الإسلام لله . وقولها : « وأسلمت مع سليمان لله ربّ العالمين» (النمل : ٤٤) ولم ينعت بأوّل المسلمين أحد في القرآن إلّا ما يوجد في هذه الآية من أمره صلّى الله عليه وآله أن يخبر قومه بذلك ، و ما في سورة الزمر من قوله : « قال إنّي اُمرت أن أعبد الله مخلصاً له الدين واُمرت لأن أكون أوّل المسلمين » (الزمر : ١٢) .

و ربّما قيل : إنّ المراد أوّل المسلمين من هذه الاُمّة فإنّ إبراهيم كان أوّل المسلمين ومن بعده تابع له في الإسلام ، و فيه أنّ التقييد لا دليل عليه ، و أمّا كون إبراهيم أوّل المسلمين فيدفعه ما تقدّم من الآيات المنقولة .

وأمّا قوله تعالى حكاية عن إبراهيم وإسماعيل في دعائهما : « و من ذرّيّتنا اُمّة مسلمة لك » (البقرة : ١٢٨) . و قوله : « ملّة أبيكم إبراهيم هو سمّاكم المسلمين » (الحجّ : ٧٨) فلا دلالة فيهما على شيء .

قوله تعالى : « قل أغير الله أبغي ربّا وهو ربّ كلّ شيء » إلخ هذه الآية والّتي بعدها تشتملان على حجج ثلاث هي جوامع الحجج المذكورة في السورة للتوحيد ، و هي الحجّة من طريق بدء الخلقه ، والحجّة من طريق عودها ، والحجّة من حال الإنسان و وهو بينهما وبعبارة اُخرى الحجّة من نشأة الحياة الدنيا والنشأة الّتي قبلها والّتي بعدها .

فالحجّة من طريق البدء ما في قوله : «أغير الله أبغي ربّاً وهو ربّ كلّ شيء» و من المعلوم أنّه إذا كان ربّ كلّ شيء كان كلّ شيء مربوباً له فلا ربّ غيره على الإطلاق يصلح أن يعبد .

والحجّة من طريق العود ما يشتمل عليه قوله : « ولا تكسب كلّ نفس إلّا عليها » إلى آخر الآية أي إنّ كلّ نفس لا تعمل عملاً و لا تكسب شيئاً إلّا حمل عليها ولا تزر وازرة وزر اُخرى حتّى يحمل ما اكتسبته نفس على غيرها ثمّ المرجع إلى الله وإليه الجزاء بالكشف عن حقائق أعمال العباد ، وإذا كان لا محيص عن الجزاء وهو المالك ليوم الدين فهو الّذي تتعيّن

عبادته لا غيره ممّن لا يملك شيئاً .

والحجّة من طريق النشأة الدنيا ما في قوله : « وهو الّذي جعلكم خلائف » إلخ و محصّله أنّ هذا النظام العجيب الّذي يحكم في معاشكم في الحياة الدنيا وهو مبنيّ على خلافتكم في الأرض واختلاف شؤونكم بالكبر والصغر والقوّة والضعف والذكوريّة والاُنوثيّة والغنى والفقر والرئاسة والمرؤوسيّة والعلم والجهل وغيرها وإن كان نظاماً اعتباريّاً لكنّه ناشٍ من عمل التكوين منتهٍ إليه فالله سبحانه هو ناظمه ، وإنّما فعل ذلك لامتحانكم وابتلائكم فهو الربّ الّذي يدبّر أمر سعادتكم ، ويوصل من أطاعه إلى سعادته المقدّرة له ويذر الظالمين فيها جثيّاً ، فهو الّذي يحقّ عبادته .

وقد تبيّن بما مرّ أنّ مجموع الجملتين : « ولا تكسب كلّ نفس إلّا عليها ولا تزر وازرة وزر اُخرى » سيق لإفادة معنى واحد وهو أنّ ما كسبته نفس يلزمها ولا يتعدّاها ، و هو مفاد قوله : « كلّ نفس بما كسبت رهينة » (المدّثر : ٣٨).

قوله تعالى : « وهو الّذي جعلكم خلائف الأرض » الخلائف جمع خليفة أي يستخلف بعضكم بعضاً أو استخلفكم لنفسه في الأرض وقد مرّ كلام في معنى هذه الخلافة في تفسير قوله تعالى : « إنّي جاعل في الأرض خليفة » (البقرة : ٣٠) في الجزء الأوّل من الكتاب ، و معنى الآية ظاهر بما مرّ من البيان ، وقد ختمت السورة بالمغفرة والرحمة .

﴿ بحث روائي ﴾

في الكافي بإسناده عن ابن مسكان عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله : « حنيفاً مسلماً » قال : خالصاً مخلصاً ليس فيه شيء من عبادة الأوثان .

أقول : ورواه في البرهان عن البرقيّ بإسناده عن ابن مسكان عنه عليه السلام و فيه : « خالصاً مخلصاً لا يشوبه شيء » وهو بيان المراد لا تفسير بالمعنى .

وفي تفسير العيّاشيّ عن أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا يقول : درجة واحدة أنّ الله يقول : درجات بعضها فوق بعض ، إنّما تفاضل القوم بالأعمال .

أقول : وهو من نقل الآية بالمعنى فإنّ الآية هكذا : « ورفع بعضكم فوق بعض درجات» وفي موضع آخر «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات» (الزخرف : ٣٢) والظاهر أنّ قوله : « بعضها فوق بعض» من كلامه عليه السلام والحديث إنّما ورد في تفسير مثل قوله تعالى : «هم درجات عندالله» «لا في تفسير الآية الّتي نحن فيها فإيراده في ذيل هذه الآية من سهو الراوي ، وذلك أنّ قوله عليه السلام في ذيله : «إنّما تفاضل القوم بالأعمال» لا ينطبق على الآية كما لا يخفى .

تمّ والحمد لله



فهرس ما في هذا الجزء

الأخطاء الواقعة في الجزء السابع

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٥	٩	فتبين	فيبين
١٥	٨	لم يستوف	لم يستوفي
١٦	٧	نزل	نزّل
«	١٤	إليك	إليه
٢٤	١٠	يحتجّ	يحتج
٢٦	١٢	وجوده	وجودها
٣٦	٤	يحتجْ	يحتج
٤٤	٧	تشتمله	تشمله
٦١	١٠	ظاهر	الظاهر
٧٧	٨	بما فيها	بما
٧٩	٥	انه هلهو	أنهاهل هي
«	١٠	طعوم	صوم
٩٨	١٧	من ولي	ولي
٩٩	٣	اضطراريا	اضطراريافي تصرف
١٠٤	٢٢	تستذله	يستذلها
١٠٥	٢٠	وليسكن	ويسكن
١٠٩	٧	أرأيتم	أرأيتكم
١١١	٨	وبالرجوع	و الرجوع
١١٢	١٧	يجمل	تجعل
١١٣	١٢	ألاّ	ألا
١١٣	١٥	يذيقُ	تذيقَ
١١٥	١٩	أنتم و	وأنتم
١١٦	١٧	وضعف	وضعّف
١١٦	٢٣	المحكم	الحكم
١١٧	١٤	٨٨	٧٠
١١٩	١٧	!	إلا
١٢٦	٢٣	بكل	كل
١٣١	١٧	يحتمل	تحتمل
١٣٤	٧	الفرض	الغرض
١٣٨	٢	ألزم	أكرم
١٤١	١٩	أقوام	قوم
١٥٣	١	متفرعة	متفرع
١٥٨	٧	تعم	تعمم
١٥٨	٢٤	ناسخة	ناسخ
١٦١	٢	ابراهيم	نوح
١٦١	١٢	يحاجهم عن إفاصة	يحاجّهم عن إفاضة
١٦٢	٢	المبازغ	البازغ
١٦٢	١٢	هذه	ما هذه

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٦٢	١٦	يقرّب	يقرب
١٦٢	١٩	المجهولات	المعلومات
١٦٣	٥	يتنبه	يتنبه له
١٦٤	٢١	تسأل ونقول	تسأل و تقول
١٦٥	١١	يأت	يأتى
١٦٨	٣	الموجود	الموجودة
١٧١	١٠	تصح	تصحّح
١٧١	١٩	أورده	أوردوه
١٧٥	١١	بأربابها ، و	بأربابها
١٧٦	١	تشمل	تشتمل
١٩٤	٢٤	الذى	التى
٢٠٣	١٢	دليلا	لا دليلا
٢٠٨	٢٢	ومشروطا	مشروطا
٢١١	١١	يتوفّون	يتوقّون
٢٢٠	٢٤	أفورت	أقورت
٢٢٦	٤	لتعقبه	ليعقّبه
٢٢٨	٦	بالوفاء	بالتوفية
٢٣٥	١٧	تكثيرالنجوم	تكثيراً كنجوم
٢٤٣	١٢	إسماعل	اسماعيل
٢٥٤	١٢	الأيات	الآيات
٢٥٥	٩	عن	من
٢٦٠	٢٣	تقضى	يقضى
٢٦١	٩	فدين	فالدين
٢٧٠	٩	المذكورين	المذكورون
«	١٠	«	«
٢٧٢	١٧	يتعقبه	يعقبه
٢٧٩	١٦	هؤلاءفقدوكلنابها	زائد
٢٨٠	٣	ليسوا	ليسوا بها
٢٨١	٧	أظلمَ	أظلمُ
٢٨٢	١٠	ممن	فمن
٢٨٥	١٧	الاجتماعى	الاجتماعى ثانيا
٢٨٧	٧	متوجة	متوجهة
٣٠٤	١٣	وهو مكان	وهوالمكان
٣٠٧	٤	نبوة	بنوّة
٣٠٨	٦	تستنفكوا	تستنكفوا
٣٠٩	٢٢	لا تستند	تستند
٣١٢	١٨	يعم	يعمم
٣٢٠	٤	للانقياد	على الانقياد
٣٢٩	٦	ليؤمنَن	ليؤمنُن

الأخطاء الواقعة في الجزء السابع

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٣٤٤	٦	التفسير	تفسير
٣٤٥	٩	اسمَ	اسمُ
٣٥٣	١٥	يدعونكم	يدعونكم اليه
٣٥٨	٧	يرى	نرى
٣٦١	٦	يقع	نفع
٣٦٦	٤	كانو	كانوا
٣٦٦	١٣	التى	الذى
٣٦٦	١٧	رجوعه	رجوعها
٣٧١	١٠	المصمّت	المصمت
٣٧٨	»	تمعنوا	تمنعوا
٣٨١	١٣	أن	إنْ
٣٩٦	١٦	ربطة	رابطة
٣٩٩	١٦	الموثّق	الموثق
٤٠٠	٢٢	نصب	نسب
٤٠١	١٨	عن	من
٤٠٣	١٦	العرب	عرب
٤٠٣	١٩	تكالف	التكاليف
٤٠٩	٥	لستُ	لستَ
٤١٠	١	لانّه	لآية
٤١٢	٢	معها	معه

﴿ اعلان ﴾

أغلاط وجدت في الجزء الرابع في التفسير بعد الانتشار نرجو فضل القرّاء الكرام أن يعتنوا بإصلاحها :

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢١٠	٧	النضير	القريظة
٢١٠	١٤	فاعتقها	فاستنكحها
٢٤٢	٢٠	معاً	معاًوجدالاب أوالامأوجدةاحدهما أوكليهمامعفقدهما
٢٤٢	٢١	والخالة وجدالاب أوالام أوجدة أحدهما أو كليهما	والخالة